



# المنحى الصوفي المتفلسف

عند

نصير الدين الطوسي

في

رسالته إلى صدر الدين القونوي

الدكتور

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

١٩٩٣م

# منتدى سور الأزبكية

---

WWW.BOOKS4ALL.NET

***<https://twitter.com/SourAlAzbakya>***

***<https://www.facebook.com/books4all.net>***



# المنحى الصوفى المتفلسف

## عند

نصير الدين الطوسى  
فى

رسالته إلى صدر الدين القونوى

الأستاذ الدكتور

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنصورة



بسم الله الرحمن الرحيم

« المنهج الصوفي المتطلسف عند نصير الدين الطوسي »

مقدمه

من أشق الأمور على نفس الباحث الجاد أن يجد موضوعاً جديراً بالبحث ثم يتوقف أمامه متردداً وحائراً - يتساءل - هل يتحمل مشقه البحث ثم يتحمل ما يترتب عليه من آراء معارضة أو رافضة للبحوث وبخاصة في مجال التصوف الفلسفي بعامة، والتصوف الممتزج بالتشيع بصفة خاصة ؟

إن " نصير الدين الطوسي " المتوفى ( ٦٧٢ هـ ) الذي نشأ في أحضان والده " محمد بن الحسن الشيعي الإثني عشري " وكذلك خاله " الحكيم فاضل بابا " الفيلسوف الممتزج - هو موضوع هذا البحث الذي خصصناه لتجليه منحاها الفلسفي الممزوج بالتصوف، أو الصوفي المتطلسف ، وهو المنهج الذي ظل مجهولاً ولم يسبقنا إليه أحد من الباحثين برغم أن البحوث حول " المولى نصير الدين " في مجال الفلك ، والرياضيات ، والفلسفة ، وعلم الكلام كثيرة .

والأمر جد وليس بهزل ، فلقد أصبحت هناك تيارات رافضة لكل ما هو صوفي وفلسفي ، وكذلك رفض كل ما هو شيعي خصوصاً إذا كانت الشخصية موضوع البحث هي ممن عاشوا في قلاع الإسماعيلية الباطنية .

ولما كان " نصير الدين الطوسي " أو " الحواجه " أو " نصير المله والدين " كما تنعته المصادر هو واحد من الذين إنغمسوا في التيار الإسماعيلي ، وحفظوا بإهتمام الإسماعيلية ، وعاشوا أيضاً في قلاعهم في الفترة من ( ٦٢٥ هـ إلى ٦٥٣ هـ ) أي نحو ثمانية وعشرون عاماً من أعصب فترات شبابه وإنتاجه الفلسفي والعلمي ، وكذلك الكلامي والصوفي ، فإن دراسته والبحث عن آرائه ومعتقداته أمر يحتاج إلى كثير من الحذر والعناية خصوصاً وقد إمتزجت أفكاره الفاضية بمنحاه الشيعي والباطني .

كذلك فمن المحاذير التي وضعها الباحث في ذهنه ذلك الهجوم الشرس الذي شنّه عليه الفقيه المسلم " أحمد بن تيمية الحراني " الذي وصفه بأنه إتفق على الضلال مع صاحبيه " ابن عربى " والصدر القونوى .

وكذلك وصفه بالمروق والإعراض عما جاء به الرسول - ودمغه بالكفر مع غيره من أمثال من قدمنا ، وكذلك من أمثال " العفيف التلمساني " ، " ونجم الدين بن إسرائيل " والبلياني " وعبد الحق بن سبعين " وابن الفارض وغيرهم .

كذلك لا يمكن أن نغفل ما قاله الفقيه المسلم " ابن قيم الجوزية " تلميذ " ابن تيمية " الذي حمّله مسئولية قتل الخليفة المستعصم ، ووصفه بأنه نصير الشرك والإلحاد والكفر ، ووزير هولاكو الى إستوزه لتخريب ديار المسلمين .

كذلك لا يمكن أن نتخطى قول " ابن القيم " أن نصير الشرك هذا قد شفى نفسه من أتباع الرسول ، وأهل دينهم ، فعرضهم على السيف حتى شفى إخوانه الملاحدة ، وأشتفى فقتل الخليفة والقضاة والفقهاء والمحدثين .

كان كل هذا واضحا أمام عيني الباحث قبل أن يشرع في القيام بهذا البحث .

لكن الأهمية البالغة لمؤلفات هذا الفيلسوف في المتكلم المتصوف ، والعالم الرياضى والفلكى المنجم هي التي دفعتنى لمحاوله الكشف عن الجانب الصوفى المتفلسف عنده ، وهو الجانب الذى ظل شبه مجهول حتى إعداد هذا البحث الذى يعد الأول فى هذا المجال .

ولقد تمثلت أهمية البحث عند الباحث فى الجوانب التالية .  
أولا : إننا بصدد عبقرية فذة ، وعالم عظيم لفت أنظار أهل زمانه ، وبهر الفزاه من التتار فى عصره ، وسيطر على عقول العامة والخاصة ممن عرفوه أو أحاطوا به .

ثانياً : إنه عالم الفلك والتنجيم الذى أتاح " لهولاكو" معرفة الأحداث التاريخية التى مر بها ، وكذلك هو مستشار هذا الطاغية المدمر الذى إجتاح بغداد وأذل المسلمين بها .

ثالثاً : هناك من يزعم أن " نصير الدين الطوسى" كان قد أشار على " هولاكو" بقتل الخليفة بعد سقوط بغداد ، وأنه هو الذى هون عليه ( الفوز) ثم سكت عن كل الفظائع التى إرتكبت بما فيها قتل الخليفة .

رابعاً : " الطوسى" صاحب مؤلفات عظيمة فى مجال الفلسفة ، وعلم الكلام ، والتصوف إلى جانب مؤلفاته التى تجل عن الحصر فى مجال الفلك والتنجيم والرياضيات وأشهر مؤلفاته فى مجال الفلك:

١- تحرير المجسطى : وهو فى علم الفلك لبطليموس - والذى توافر على شرحه " شمس الدين محمد السمرقندى" ، " ونظام الدين النيسابورى" فى كتابه " تفسير التحرير" - كذلك هناك شرح " البير جندى".

٢- تحرير كتاب ظاهرات الفلك لأقليدس .

٣- كتاب ثاوذوسيوس فى الأيام والليالى .

٤- تحرير كتاب أرسطرخس فى جرمى النيرين وبعديهما .

٥- تحرير كتاب أبسلاوس فى المطالع .

٦- تحرير كتاب الطلوع والغروب لأوطولوقس .

٧- تحرير كتاب المساكن لثاوذوسيوس .

٨- تحرير كتاب الأكر لثاوذوسيوس .

٩- شرح كتاب الثمرة المرضية فى أحكام النجوم لبطليموس

١٠- كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة .

١١- زيده الإدراك فى هيئة الأفلاك .

١٢- الرسائل الممينية .

١٣- رساله حل ما لا يحل .

- ١٤- بيست باب در معرفت أسطرب - وهى الرساله التى ألفها الطوسى فى رحاب الإسماعيليه.
- ١٥- رساله فى علم الأسطرب. ويبدو أنها الرساله السابقه.
- ١٦- الزيج الشامى - ذكر فيه الشاه " ركن الدين خورشاه " الإسماعيلى.
- ١٧- الزيج الأيلخانى - ذكر فيه " جنكيز خان " وكيفيه إستلاؤه على الممالك.
- ١٨- كتاب التسهيل فى النجوم.
- ١٩- نزهه الناظر.
- ٢٠- رساله فى تحقيق قوس قزح.
- ٢١- رساله فى أحكام الرمل.
- ٢٢- رساله تتعلق بآثار الكواكب السبعه.
- ٢٣- مقاله تتعلق بأحكام القمر.
- ٢٤- إختبار النجوم.
- ٢٥- إختبارات مسير القمر.
- ٢٦- القصيده اللاميه فى البروج الإثنى عشر.
- ٢٧- تقويم علائى.
- ٢٨- الباع فى علوم التقويم وحركة الأفلاك وأحكام النجوم.
- ٢٩- رساله فصل فى الهيئه فى معرفة التقويم.
- ٣٠- إستخراج التقويم.

وترجع أهميه الطوسى فى هذا المجال إلى أنه أول من قدم دراسه عن أحجام الشمس والقمر وأبعادهما، وكذلك أسهم فى وضع علم الفلك الإسلامى، كما تجلت أعظم إنجازاته الفلكيه فى إقامته لمرصد مراغه الذى إشتهر بآلاته الفلكيه العديده وتكاليفه الباهظه والذى إشتراك فى بنائه العديد من علماء الفلك المسلمين فى عصر " الطوسى ".



خاصاً ، وأما مؤلفات الطوسي في مجال " التصوف الفلسفي " فهي عديدة وقد أفردنا لها فصلاً خاصاً ، وإجتهدنا قدر الطاقة في بيان أهميه كل منها .

والواقع أن جل إهتمامنا سوف ينصب على تلك الرسائل التي تم تبادلها بين " نصير الدين الطوسي " ، " صدر الدين القونوي " في مجال التصوف الفلسفي وعلم الكلام ، وكانت هذه الرسائل شبهه مجهوله إلى أن شاء القدر أن أعثر عليها أثناء محاولاتي لجمع كل مؤلفات " صدر الدين القونوي " من مكاتبات ( تركيا ) في " قونية " وكذلك من مكاتبات ( سوريا ) وبصفه خاصه مكتبه " الظاهريه " بدمشق وقبل ذلك وبعده مكتبه دار الكتب المصريه التي تذر بنفائس التراث .

وقد أمكنني الحصول على ثلاث نسخ تحوى كل منها رسالة من الرسائل الثلاث ، فكانت وسيلتي للتحقق من صحة الرسائل خصوصاً أنها تحوى مجموعة من الأسئلة التي قام " نصير الدين الطوسي " بالرد عليها ، ثم علق عليه في رسالة منفصله " صدر الدين القونوي " .

وإذا كنا قد عرفنا " صدر الدين القونوي " صوفياً متفلسفاً من خلال ما قدمنا له من مؤلفات وأعمال وكذلك من خلال دراستي له في كتاب " النصوص في تحقيق الطور المخصوص " وكتاب " ميتافيزيقا الوجود " المنبثق عن رسالتي للدكتوراه التي قدمت لجامعة القاهرة ١٩٨٥ م .

إذا كنا قد عرفنا ذلك فإننا يجب أن نتوقف أمام العلاقة التي ربطت بين " الصدر " و " النصير " ، ولا بد أن نتابع آراء " نصير الدين " حول ما جاء على لسان " صدر الدين " في " المسائل " التي تدور حول الماهيه ، والوجود ، والعدم ، وحول نظريته في الوجود بصفة عامة .

لذلك كان جهدنا الأساسى هنا هو بيان ذلك المنحى الصوفى المتفلسف، الممتزج بالمنظور الكلامى لمسائل هى من صميم التصوف الفلسفى.

وسوف نقسم هذا البحث الى

مقدمة وأربعة فصول على النحو التالى

(١) الفصل الأول: ونعرض فيه لحياة "نصير الدين الطوسى" ولأهم الألقاب التى لقب بها وأهمية كل لقب منها، والفترة التى عاشها فى قلعة الموت الإسماعيلية. كذلك سنعرض لنسبة وأسرته ونشأته الشيعية، ثم تنكره لها.

كذلك سنعرض لأهم مؤلفاته فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف "الأجوبة" عن المسائل العويصة المستعصية على الحل على حد تعبيره - وهى فى الرد على "صدر الدين القونوى" وهى تلك التى عثرنا عليها ضمن المجموعة الخطية ( رقم ٢٦٧ ) علم الكلام بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.

وسوف نخصص مبحثاً للهجوم الذى شنه خصوم "نصير الدين الطوسى" بصفة خاصة، وخصوم الصوفية بصفة عامة من أمثال "ابن تيمية" "وإبن القيم" وهما الفقيهان اللذان إشتدا فى الهجوم على "نصير الدين الطوسى" ومن تبعه من الصوفية وخصوصاً من أتباع مدرسة "إبن عربى" وذلك لنقف موقفاً ناقداً لكلا الإتجاهين الفقهى والصوفى المتفلسف.

كذلك سنحاول الإستدلال على "المنحى الصوفى المتفلسف" من خلال الصلة التى ربطت بين "نصير الدين الطوسى" و"صدر الدين القونوى" ويساعدنا على ذلك الرسائل التالية :

- ١- هل يثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زائد على حقيقته ؟
- ٢- رسالة الأجوبة في الرد على "صدر الدين"
- ٣- رسالة الموافقات في التعليق الذي قدمه " صدر الدين" على " نصير الدين"

وفي هذا سنعرض لأراء الباحثين حول المعتقد الصوفي المتفلسف لنصير الدين، وخصوصاً آراء المراقبيين الدكتور "كامل مصطفى الشيبى" وكذلك الدكتور "عبد الأمير الأعسم" مع ما يذكره " هثرى كوربان" حول هذا الموضوع وكذلك " ماكس هورتن" و" لويس ماسينيوس" مع ما سوف يسفر عنه هذا المبحث من نتائج.

ثانياً: الفصل الثانى، وهو الذى خصصناه لبيان أسلوب "نصير الدين الطوسى" على نحو ما جاء فى المراسلات. وسوف نتبين أنه من القائلين بالعرفان الذوقى الذى لا يتوفر إلا لأهل الكشف والشهود.

وكذلك سوف نكشف عن تأثير دراسته على " أبى حامد محمد بن أبى بكر النيسابورى" المتوفى ( ٦٢٧ هـ ) ، والذى أثر فى اتجاهات " الطوسى" الممزوجة بالفنوص والإتجاهات الباطنية، والإشراقية. كذلك سنكشف عن أثر " ابن سينا" فى إتجاه " الطوسى" إلى نوع من التصوف النظرى.

وسوف نكتشف أن صياغه مباحث علم الكلام فى ثوب فلسفى عند الطوسى قد تم تكريسها لحساب التصوف الفلسفى، لذلك يأتى أسلوب نصير الدين مزيحاً من علم الكلام والتصوف القائم على الاستدلال المنطقى وكأنما يرفع مناهج الكشف الى مستوى العقل.

ثالثاً، وأما الفصل الثالث، فقد خصصناه لمبحث المسائل التى دار حولها

الحوار بين "نصير الدين الطوسي" و"صدر الدين القونوي":

(١) مسألة الواجب والممكن

(٢) والماهية والوجود

(٣) الأحدية والواحدية

رابطاً: أما الفصل الرابع فقد خصصناه لتحقيق رسالة الأجوبة فقمتنا بتبويبها الى مسائلها الأساسية، وأثبتنا كل مسألة في موضعها، وكذلك قمنا بإستخدام الهوامش إستخداماً دقيقاً وجعلنا ذلك وسيلة من الوسائل المناسبة لتعريف المصطلح الصوفي، وبيان الغامض منها، ودراسة ما بدا في حاجة الى الدراسة وقد قدمنا لهذا التحقيق وتلك الدراسة بالمنهج الذي إتبعته في هذا المجال.

ثم ذيلنا الدراسة بأهم النتائج التي توصلنا اليها في مجال الفكر الصوفي المتفلسف عند نصير الدين الطوسي.

#### مراجع المقدمة :

لمزيد من المعلومات حول ما جاء في هذه المقدمة يراجع المصنفات التالية:

١- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٧م، ج١، ص ٢٠٧.

٢- عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠م، ص ٢٣.

٣- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق محيي الدين محمد عبد الحميد مطبعة السعادة، طبعة أولى ١٩٤٩م.

٤- ابن كثير، البداية والنهاية، بتحقيق د. أحمد أبو ملحم، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٧م - ج ١٣، ص ٢٨٣.

٥- عباس سليمان (الدكتور)، التذكرة في علم الهيئة، دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٣م، من ص ١ الى ٥٦.

المنصورة ١٩٩٣م.

الدكتور إبراهيم ياسين  
أستاذ م. الفلسفة الإسلامية  
كلية الآداب جامعة المنصورة

## **الفصل الأول**

### **لتصير الدين الطوسي**

- (١) **حياته وأثره ونسبه**
- (٢) **مؤلفاته في مجال الفكر الصوفي المتطلف**
- (٣) **تصير الدين الطوسي في نظر خصومه من الفقهاء**
- (٤) **المنهج الصوفي المتطلف عنده**



١- إسماعيل البغدادي، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مكتبة المثنى ببيروت، طبعة  
إسطنبول ١٩٥٥، ج ٢، ص ١٣٠.

٢- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج ٢، ص ١٣٠.

٣- هدايت (رضاقلی)، رياض العارفين، طبعة طهران ١٣٠٥، ص ٤٠٤، راجع عبد الأمير الأعسم.  
الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠م، ص ٢٣.

٤- ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة مصر ١٣٥١ هـ، ج ١٣، ص ٢٠١، ٢١٥، ٢٤٢، ٢٦٧.

٥- راجع في الكنى والألقاب، جمال الدين يوسف ابن تغرى بردى، المنهل الصافى، مخطوطة  
رقم ٦١٧ خاص، ٦٨٦٥١ عام، الورقة العاشرة، كذلك يراجع مخطوطة رقم ١٣٤٧٥ تاريخ، دار  
الكتب المصرية.

وهدية العارفين، ج ٢، ص ١٣٠.

والخوانسارى، فى روایات الجنات، طبعة طهران ١٣٠٧ هـ، ص ١٧٤، ٣٢٧، ٣٦١، ٥٠٧.

كذلك راجع البداية والنهاية لأبن كثير، ج ١٣، ص ٢٥٦، ٢١٥، ٢٤٢، ٢٦٧.

ويذكر عبد الأمير الأعسم العديد من المراجع التى تحدثت عن نصير الدين الطوسي - راجع  
كتابة الفيلسوف نصير الدين الطوسي، من ص ١١، إلى ص ١٩.

١٢٠١ ميلادية. وأن وفاته كانت سنة ٦٧٢ هـ (٦).  
ويؤكد صاحب "فوات الوفيات" أن مولد النصير كان بطوس سنة  
سبع وتسعين وخمسمائة، وتوفي في ذي الحجة سنة إثنين وسبعين  
وستمائة ببغداد.

والرويات حول سيرة نصير الدين الطوسي كثيرة ومتعددة. فهو  
فيلسوف، متكلم ورياضي، ومنجم له بعلم الفلك الكثير من العلم  
والدراية ثم هو بعد ذلك فيلسوف متصوف أو صوفي متفلسف.  
وهو سياسي جبان استوزره "هولاكو" بعد نجاته من مذبحة  
نيسابور التي قضى "المغول" على أهلها. (٧)

ولقد إنتقل "نصير الدين الطوسي" من قلاع الإسماعيلية إلى العمل  
مع هولاكو بمجرد سقوط القلاع وإستسلام زعيم الطائفة الإسماعيلية.  
يقول عبد الأمير الأعسم، وهكذا يمدل الستار على نصير الدين  
الإنسان بحسبانه جباناً أمام وحشية المغول. ثم تأتي المرحلة السياسية  
بعد ثمانية وعشرين عاماً قضاها الطوسي منصرفاً إلى التأليف في ظل  
الفكر الإسماعيلي، وهي أخصب فترات حياته الفلسفية على الإطلاق. (٨)

---

٦- الفيلسوف نصير الدين الطوسي ، ص ٢٥

٧- البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٠١

٨- الفيلسوف نصير الدين الطوسي ، ص ٣٨

ويذكر صاحب البداية والنهاية أن نصير الدين الطوسي وزر أيضاً لأصحاب فلسفة الألموت إلا  
أن «الأعسم» يرى أن هذا غير صحيح.

راجع البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٣٦٧



(٢) مؤلفات نصير الدين الطوسي  
فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف

إخترنا أن نقدم لمؤلفات نصير الدين الطوسي بتلك التى قدمها فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف، ذلك لأن مؤلفاته تجل عن الحصر، وأنه عرف منجماً وعالماً فذاً فى مجال العلوم البحتة كالهندسة، والجبر، وحساب المثلثات، والفيزياء، والرياضيات بصفة عامة. كذلك يعد الطوسي عالماً بارزاً فى مجال الفلك والتنجيم، وذو باع طويل فى التاريخ والجغرافيا، وهو إلى جانب هذا وذاك يعد فيلسوفاً "متكلماً وصوفياً متفلسفاً"<sup>(٩)</sup> إلى جانب ما يمكن أن يجعله شاعراً فنانياً له بالشعر وقع ودربة، ويهمنى هنا أن نحصر قدر الطاقة مؤلفات هذا الصوفى المتفلسف بصفة خاصة لنضرب ذلك الجانب الذى ظل شيه مجهول حتى الآن.

ومن أهم هذه المؤلفات:

١- "تجديد المقائد" ويعرف بعلم (تجديد الكلام) وقد شرحه تلميذه عبد الرزاق اللاهجي بعنوان "شوارق الإلهام" وقام بتحقيقه الدكتور عباس سليمان ضمن رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة الأسكندرية ١٩٩٠م.

---

(٩) - Brockelmann, Geschichteder Arabischen Litteratur; Berlin, 1898 III Index & Supplement band, Leiden, 1939.

وأنظر جمال الدين الأتابكى، المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى، نسخة خطية رقم ١٣٤٧٥ تاريخ بدار الكتب المصرية (نسخة مصورة)، ج٦، ص ١٠.

- ٢- وله في التصوف أخلاق ناصري، وشرح الإشارات لابن سينا، وبقاء النفس بعد بوار البدن، وإثبات العقل (١٠)
- ٣- وله رسالة بعنوان "أوصاف الأشراف" وهي بالفارسية.
- ٤- وله "تجريد الاعتقاد" ولعله هو نفسه "تجريد الكلام" على نحو ما يذكره خير الدين الزركلي (١١)
- ٥- أخلاق ناصري، وقد ترجم هذا الكتاب بعنوان الترجمة الناصرية.
- ٦- التعليقات على رسالة في إثبات واجب الوجود للكاتب. وقد قدم هذه الرسالة محمد حسن آل ياسين ضمن المطارحات الفلسفية بين نصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتب. وقد نشرت في بغداد ١٩٥٦ م، وتتضمن الرسالة المشار إليها والتعليقات عليها، ومناقشات نجم الدين الكاتب لتعليقات الطوسي (١٢)
- ٧- "حل مشكلات الإشارات والتنبيهات" وهي تعليقات الطوسي على "إشارات ابن سينا" أو شرح الطوسي للإشارات كما قدمه "سليمان دنيا" في تحقيقه للإشارات والتنبيهات والذي نشرته دار المعارف المصرية (سنة ١٩٧٧ م).
- ٨- "رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد"، ولعلها رسالته بقاء النفس بعد بوار البدن.
- ٩- رسالة في إثبات الجوهر المفارق.
- ١٠- رسالة في أصول الدين (١٣)

---

١٠- راجع الموسوعة الميسرة، طبعة مؤسسة فرانكلين، ص ١٦٦ راجع أيضا خير الدين الزركلي، قاموس الإعلام، طبعة بيروت ١٩٨٠ م، ج ٧، ص ٢٥٨

١١- قاموس الإعلام، ج ٧، ص ٢٥٧

راجع عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠ م، ص ٨٠، راجع أيضا كامل مصطفى الشيباني (الدكتور)، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف ١٩٦٩، والفكر الشيعي والنزعات الصوفية، طبعة بغداد ١٩٦٦ م، ص ٩٨، ٩٩

١٢- الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص ٨٥

إلا أن أهم رسائل "نصير الدين الطوسي" في التصوف الفلسفى هى تلك الرسالة التى صنفها فى الرد على صدر الدين القونىوى" فيما جاء فى رسالة الثانى إليه فى "مسألة واجب الوجود". والعلم الإلهى' والماهية والوجود' والعدم المقدم السابق على الوجود' ولقد حصلت على نسخة من هذه الرسالة وهى المصنفة فى المباحث العامة فى الإلهيات والتى أشارت إليها مجلة معهد المخطوطات العربية والتى حصلنا عليها من مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية وهى برقم ٢٦٧ م علم الكلام. (١٤) ' وهى مكتوبة بخط رقعة واضح ومسطرتها تسعة عشرة سطراً' وهذه الرسالة هى موضوع الدراسة' وسوف نثبت بياناتها عند عرض النص الذى سنعلق عليه فى موضعه.

---

١٣- مراجع الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ٨٨، ٨٩

راجع أيضاً سليمان دنيا (الدكتور) ، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسى ، مصر ١٩٧٧ م

١٤- راجع رسالة الأجوبة فى الرد على الأسئلة لنصير الدين الطوسى ، نسخة خطية رقم ٢٦٧ م ، علم الكلام ، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.

(٣) نصير الدين الطوسي في نظر قصومه من النجباء

يعتبر الفقيه المسلم "أحمد بن تيمية" المتوفى ٧٢٨ هـ أحد أعمدة الصوفية وخصوصاً أصحاب الاتجاه المتفلسف. ومن هؤلاء على سبيل المثال "إبن عربي" المتوفى ٦٣٨ هـ<sup>(١٥)</sup> وإبنه المتبنى "صدر الدين القونوي" المتوفى ٦٧٣ هـ<sup>(١٦)</sup> وإبن سبعين المرسى" المتوفى ٦٦٩ هـ<sup>(١٧)</sup> "وإبن الفارض" المتوفى ٦٣٢ هـ<sup>(١٨)</sup>. فيذكر إبن تيمية أن هؤلاء الاتحادية الذين يقولون أن الوجود واحد، ثم يقولون بفضله أفضل من بعض، والأفضل يستحق أن يكون رباً للمفضول، ويقولون أن فرعون كان صادقاً. وهؤلاء وأمثالهم "كالنصير الطوسي" وإن ادعوا أنهم صوفية فهم من صوفية الملاحدة وليسوا من صوفية أهل العلم فضلاً عن أن يكونوا من تاريخ أهل الكتاب والسنة، كالفضيل بن عياض، وأبراهيم بن أدهم، وأبى سليمان الداراني ومعرف الكرخي، وسهل بن عبد الله التستري<sup>(١٩)</sup>.

---

١٥- A.Affifi. The Mystical philosophy of Muhyid din ibnul Arabi; cambridge; 1939, p.xli.

١٦- إبراهيم ياسين "الدكتور"، ميتافيزيقا الوجود عند صدر الدين القونوي، المنصورة ١٩٩٠، رسالة الدكتوراه غير المنشورة - جامعة القاهرة ١٩٨٠ بعنوان صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية ص ١٥.

١٧- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني "الدكتور" إبن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتب اللبنانية، بيروت ١٩٧١، ص ٣٥.

١٨- محمد مصطفى حلمي "الدكتور"، إبن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١، ص ٥٣.

١٩- إبن تيمية الحراني، رسالة الإحتجاج بالقدر، القاهرة ١٣٧٤ هـ، ص ٦، ٩٣.

ويشير ابن تيمية إلى المنحى الإلحادى لدى "نصير الدين الطوسى" فيقول عنه أنه يعظم الوجود المطلق - وأنه نصرانى إتحدى أى من القائلين بالإتحاد، وهو فى نظره من الصابئة لأنه نعى منحى الصابئة الفلاسفة فى إثبات واجب الوجود.

وبالرغم من أن ابن تيمية يعترف أن "نصير الدين الطوسى" من القائلين بوجود الرب، إلا أنه يتفق مع ابن عربى، والقونوى، والبلهيات، وغيرهم على الضلال.

ففى مقارنة بين نصير الدين الطوسى، وصدر الدين القونوى. يقول ابن تيمية وكذلك المراسلة التى بين "الصدر" و"النصير" فى إثبات "النصير" لواجب الوجود على طريقة الصابئة الفلاسفة، وجعل الصدر ذلك هو الوجود المطلق لا المعين وأنه هو الله علم حقيقة ماقلته، وعلم وجه إتفاقهم على الضلال والكفر، وأن النصير أقرب من حيث إعترافه بالرب الصانع المتميز عن الخلق. ولكنه أكفر من جهة بعده عن النبوة والشرائع والعبادات، وأن الصدر أقرب من جهة تعظيمه للعبادات والنبوات والتأله على طريقة النصارى، ولكنه أكفر من حيث أن مصبوه لاحقيقة له فى الخارج، ولهذا كان "الصدر" أكفر قولاً وأقل كفراً فى عمله "والنصير" أكفر عملاً وأقل كفراً فى قوله وكلاهما كافر(٢٠)

---

٢٠- أحمد بن تيمية ( شيخ الإسلام ) ، مجموع فتاوى ابن تيمية ، طبعة عبد الرحمن بن محمد

قاسم النجدى ، السعودية ١٣٩٨ هـ ، المجلد الثانى ، ص ٩٢ .

ولكن القراءة الدقيقة لأراء ابن تيميه حول "نصير الدين الطوسي" توضح الى أى مدى يكون التناقص الذى وقع فيه الشيخ فهو فى مرة يصفه بأنه **كفر فى عمله** ثم هو **أقل كفر فى قوله** وهو أقرب الى الإسلام ثم إن فى كلامه حق - لقوله كما يظهر من أفعال النصير أنه مروق وإعراض عما جاء به الرسول ولهذا كان النصير أقرب الى العلماء لأن فى كلامه هو حق (٢١)

ويمدد ابن تيمية المواضع التى غلط فيها هؤلاء القوم من متفلسفة الصوفية فيقول أن قولهم مركب من أصليين :

١- أن المعلوم شيء ثابت فى العدم ولم يفرقوا بين علم الله بالأشياء قبل كونها وانها مثبتة عنده فى أم الكتاب فى اللوح المحفوظ وبين ثبوتها فى علم الله.

٢- الأصل الثانى أن وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواء (٢٢)

ويمعن ابن تيميه فى بيان فساد ما صدر عن ابن عربى وأصحابه وأتباعه والذين نحو نفس الإتجاه أمثال نصير الدين الطوسي وعفيف الدين التلمسانى وابن الفارض والبليانى فيقول فى بعض ما يظهر من كفرهم أن حقيقة قولهم أن الله لم يخلق شيئاً ولا ابتدعه ولا برأه ولا صورته لانه إذا لم يكن وجود إلا وجوده فمن الممتنع أن يكون خالفاً لوجود نفسه أو بارئاً لذاته... وذلك من أظهر الكفر عند جميع الملل. الثانى إن عندهم إن الله ليس رب العالمين ولا مالك الملك

---

٢١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه، المجلد الثانى، ص ٩٣.

٢٢- الفتاوى، المجلد الثانى ص ٤٧٠

أو ليس إلا وجوده وهو لا يكون رب نفسه ولا يكون الملك المملوك هو الملك المالك بناء على أن وجوده مفتقر إلى ذوات الأشياء.

الثالث، أن الله عندهم لم يرزق أحدا شيئا ولا أعطى أحدا شيئا ولا رحم شيئا.

والرابع إن عندهم أن الله هو الذي يركع ويسجد ويعبد ويصوم ويحوج ويقوم ويتألم.....إلخ.

وهو كافر صراح لو صح رأى ابن تيميه (٢٣)

والواقع أن هذا القول على لسان الفقيه المسلم أحمد ابن تيميه تعصب لا يدانيه تعصب من حيث أننا لم نعثر في كلام الشيخ الأكبر على ما يصل به إلى هذا المستوى من الكفر والزندقه، وأغلب الظن أن قول ابن تيميه تعميم غير علمي، وينقصه الكثير من الدقه (٢٤).

وينسب ابن " قيم الجوزية " إلى نصير الدين الطوسي الكثير من الفضائح ويحملة مسئوليه قتل الخليفه المستعصم كذلك يحمله مسئوليه قتل القضاة، أما ما يتصل بموقفه من العلماء ففي ذلك وجهات نظر متعددة على نحو ما يذكر " الأعمش " (٢٥) أهمها أن النصير قصد إنقاذهم من دمار المغول.

---

٢٣- راجع ابن تيميه، مجموعة الرسائل والمسائل، لجنة التراث، الجزء الرابع، ص ٧٧، ٧٨  
٢٤- راجع إبراهيم إبراهيم ياسين ( الدكتور )، النصوص في تحقيق الطور المخصوص، نشر، مركز تحقيق التراث بجامعة المنصوره، كلية التربية بدمياط ١٩٨٠م المقدمة.  
٢٥- الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص ١٠٢.

قال العلامة " شمس الدين بن القيم " لما إنتهت النوبة إلى نصير  
الشرك والكفر والالحاد وزير الملاحده "النصير الطوسي وزير  
هولاكو" شفى نفسه من أتباع الرسول وأهل دينهم فعرضهم على  
المسيف حتى شفى إخوانه من الملاحده، وأشتفى فقتل الخليفه والقضاء  
والفقهاء والمحدثين وأستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعيه والسحرة  
ونقل أوقاف المدارس والمساجد والربط إليهم وجعلهم خاصته وأوليائه،  
نصر فى مكتبه قدم العالم وبطلان المعاد وإنكار صفات الرب جل  
جلاله من علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره.

إتخذ للملاحده مدارس ورام جعل إشارات إمام الملحدين ابن سينا  
مكان القرآن... فقال هى قرآن الخواص وذلك قرآن العوام. ورام تغيير  
الصلاه وجعلها صلاتين... وتعلم السحر فى آخر الأمر فكان ساحرا يعبد  
الأصنام(٢٦).

وهى حمله ضارية قل أن يتعرض لمثلها أحد.  
وربما يرجع ذلك لصله نصير الدين الطوسي " بهولاكو" وأثرها  
فيما شاع عنه من كفر وضلال وإنتمائيه إلى السحرة والأبقيين.  
وينقل " الأعمش " عن ماكس هورتين Max Horten (٢٧) أن نصير  
الدين الطوسي كان قد قدم نظريته فى النبوه متأثرا " بالبراهمه " ومن  
ذلك أن الأنبياء يعملون إما ماهو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم،  
وأما ماهو مناقض للعقل وحينئذ فأقوالهم غير مقبولة وفى كلا  
الحالين فأقوالهم غير مقبولة.

ويبدو أن الفقهاء قد مالوا إلى خصومة نصير الدين الطوسي على  
هذا النحو المبالغ فيه نظرا " لإنتمائيه للعقيده الاسماعيليه الباطنيه "  
وكذلك لمدوله عنها لصالح " الإماميه الشيعيه " وعدائه الظاهر لأهل  
السنه إرضاء للمنفول، وكذلك لما شاب مؤلفاته من غموض وخروج  
على الشريعة فى ظاهرها.

٢٦- عبد الحى بن العماد الحنبلى، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، مكتبة المقدس، ص ٣٤.

٢٧- الفيلسوف الطوسى، ص ١٢٢  
Max Horten, Die Spekulative And Positive Theologie de Islam, Leipzig, 1912 pp.86.



#### (٤) المنحى الصوفى المتفلسف عند النصير

يدفعنا إلى الاستدلال على المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى تلك العلاقة التى ربطته "بصدر الدين القونوى" المتوفى ٦٧٣هـ والذي يعد "الطوسى" من محاوريه وموافقيه فى بعض مآذبه إليه من تصور لعلاقه الله بالعالم وقضيه علم الله بالكلية والجزئيات وكذلك الماهيه وعلاقتها بالوجود وهل هى مجموعته أم غير مجموعته ثم أنه قد أضفى أعماقا جديده لنظريات صوفية ميتافيزيقية رسخت البعد الفلسفى فى التصوف.

وصله نصير الدين الطوسى بصدر الدين القونوى شاهد على إرتفاع قدر الصدر على النصير ذلك أن النصير قد وصف نفسه بالمعجز أمام مقدره صدر الدين فى المسائل الصوفيه كما سلم له بوجهه نظره فى المسائل التى جرى فيها الحوار فى ثلاث رسائل متبادله بينهما وهى على التوالى :

أولا: هل يثبت عندكم أن وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته أم وجوده عين ماهيته؟

ثانيا: رسالة "المؤخذات" "لنصير الدين" فى الرد على "صدر الدين القونوى"

ثالثا: رسالة "الموفقات" فى الرد الذى وجهه "صدر الدين القونوى" إلى "نصير الدين الطوسى" (٢٨)

---

٢٨- مجموعة الرسائل المتبادله بين نصير الدين وصدر الدين، نسخه خطيه نُسخَت مكتبة القسطنطينية ١٣١٩هـ، ومجموعة خطيه رقم ٢٦٧: الكلام، مكتبه طلعت دار الكتب المصريه.

والرسالة الأخيرة هي التي يفند فيها " صدر الدين القونوي " آراء " نصير الدين الطوسي " من أن الحق يستحيل أن يكون له ماهية وراء وجوده - وأنه يستفاد من الذوق الصحيح والكشف الصريح أن تعقل الحق بإعتبار أنه واحد وأنه مبدأ للموجودات مسلوب عنه الكثرة ' والأشتراك مع شيء في وجوده. وإنه إن صح هذا كما يذكر " الطوسي " فإنما لا يصح إلا بإعتبار تعيينه في عرصة التعقل الكوني (٢٩).  
كذلك يتحدث " النصير " عن أن حقيقة الحق مجهولة.

وهو الأمر الذي أثار " القونوي " ونظر إليه على أن فيه من التناقض ما يجعله متعارضا وتنزيه الحق وإطلاقه الذاتي بإعتبار أن حديث الطوسي عن حقيقة مستقلة عن الحق أمر يستدعي القول بوجود أشياء قديمة إلى جانب الحق وهو شرك لا يقع فيه إلا ذوى الأفهام القاصرة.  
ولقد حاول نصير الدين الطوسي أن يعرض للإجابات على صدر الدين القونوي في عدة مسائل سبق وأشرنا إليها إلا أن الصياغة الدقيقة لها وردت في " رساله الأسئلة عن عيون المسائل " على النحو التالي:  
أولا: " هل واجب الوجود أمر زائد على حقيقته "؟ (٣٠).  
أم وجوده عين ماهيته وأن له حقيقة وراء الوجود؟

---

٢٩- رسالة الموافقات في الرد على نصير الدين الطوسي، مجموعة صوفية رقم ٢٦٧ علم الكلام، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية، ورقه ٧٣ ص (أ).

٣٠- رسائله الأسئلة عن عيون المسائل، المجموعة الخطية ٢٦٧ علم الكلام. مكتبة طلعت، ورقه ٤٧، ص (أ).

ثانياً: هل الماهيات الممكنة مجعولة أو غير مجعولة؟  
وعلى كلا التقديرين، فهل هي من كونها ماهيات فقط تعد أمورا  
وجودية - مثلاً- وإن كان كذلك فهل يلزم من هذا مساوتها للواجب  
ووجوب الوجود الذاتي في صرافة الوحدة الذاتية؟  
وهل يتوجب خلوها عن وصفها بالإمكان...وهو أمر (٣١) يتناقض  
وصرافة الذات ووحدتها الذاتية؟

ثالثاً: " الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" (٣٢)  
ويتعلق بهذا صدور الكثرة من العقل الأول المشهود له بالوحدة  
- وقد اختلف القوم في هذه المسألة لأن البعض قد نظر إلى النسب  
والإعتبارات المعنوية على إنها أمور وجودية وهذا فيها تناقض عظيم.  
وسوف يدور بحثنا حول آراء نصير الدين الطوسي في هذه المسائل  
فيما جاء في رده على صدر الدين القونوي.

ولقد كشف لولي ماسينون L.Massignon (٣٣) عن المصطفى الصوفي  
لدى " الطوسي" عندما ذكر أنه تابع العلاج المتوفى "٣٠٩" في قوله  
المشهوره "أنا الحق" وقد أجاد "الطوسي" في بيان أن العلاج بصرخته  
هذه قد أعطى حق تصرف الأغيار بدمه.

---

٣١- رساله الأجوبه، ورقه ٦٤، ص (أ).

٣٢- رساله الأجوبه، ورقه ٦٨، ص (أ).

٣٣- الفيلسوف الطوسي، ص ١٢٧

كما يذكر الدكتور مصطفى كامل الشيبى أن " نصير الدين الطوسى" (٣٤) كانت له صلة بالعديد من المعروفين بالتصوف أو أصحاب النزعات العرفانية على الأجمال، ومن هؤلاء "ميثم البحرانى" "وآل طاووس" "وابن المطهر الحلى" - وأما عن صلة الطوسى بالمفول وعلاقتهم بالتصوف فيذكر "الشيبى" أن المفول قد بهروا بالتصوف ومالوا إليه بعد أن بهرهم به الرفاعية لأول مرة.

كما يذكر " معصوم على" (٣٥) أن الطوسى فى كتابه أوصاف الأشراف قد تطرق إلى موضوعات أهل التصوف، ومن ذلك الحلول والائتداد، والفلاه من الشيعة وأشار إلى العلاج وأبى يزيد البسطامى وعلق على مقالتيهما " أنا الحق " و"سبحانى ما أعظم شأنى" بأن أى منهما لم يدع دعوى الألوهية بل دعوى نفى إنيته ليثبت إنيه غيره وهو المطلق (٣٦).

والواقع أن "نصير الدين الطوسى" قد قدم لنا قراءه خاصة " لأقوال الحسين بن منصور العلاج" فى كتابه " أوصاف الأشراف" بدت وكأنها دفاعا عن العلاج فى موقفه من الإنية والائثنييه وقد فطن إلى ذلك الدكتور مصطفى كامل الشيبى، وكذلك " عبد الأمير الأعمى" (٣٧) فقد ذهب " الطوسى" إلى الاعتقاد بصحة المنحى الفكرى عند العلاج.

ولعل من المفيد كما يذكر " الأعمى" أن نذكر أن " هنرى كوربان" - الذى يبدو أنه لم يعرف كتاب " أوصاف الأشراف"

٣٤- الفيلسوف الطوسى، ص ١٢٨

٣٥- الفيلسوف الطوسى، ص ١٢٩

٣٦- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ١٢٩ نقلا عن الخوانسارى فى كتابه روضات الجنات، طبعه طهران ١٣٠٧هـ، ص ٦٠٨. وكذلك معصوم على فى طرائق الحقائق، طبعه إيران ١٩٠١م، ص ١٦٧.

٣٧- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ١٢٩.

بالذات - وصل بين موضوع الإثنينيه هذا تبعا للطوسي بموقف " ابن سينا " فى الخلط ما بين الوحدة الوجوديه، والوحده العدديه بقوله " لعل فى هذا الخلط أن يكون القلب الذى لامفر منه والذى يجمعه التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربه الصوفيه، بمعارضه أو بأن يستبدل بها مضاد وىالكتيكى هناك حيث يستشعر ( الفناء ) على أنه شرط البقاء، أى سرور بالإثنينيه مع الله " (٣٨) .

ويذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن نصير الدين الطوسي (٣٩) قد أجاد فى بيان أن العلاج بصرخته :

بينى وبينك أنى ينازعنى      فانزع بأنيك أنى من البين  
قد منح الآخرين حق التصرف فى دمه، وأن هذه الصرخه تشهد بأن  
الله أجاب دعوته .

ولقد رأى " نصير الدين الطوسي " فى العلاج قطبا روحيا يجذب  
الإسلام إلى الوحدة النهائية وقد إتفق معه فى هذا رأى " النجم  
الرازى " " والكيشى " الأستاذ بالمدرسه النظاميه " وجمال الدين  
الرومى " (٤٠) .

---

٣٨ - الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص ١٣٠ نقلا عن شخصيات قلقة فى الاسلام للدكتور  
عبد الرحمن بدوى، فيما قدمه تحت عنوان السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى  
طبعه القايره، ١٩٦٤م، ص ١٣٢ .

أيضا : راجع شرح نصير الدين الطوسي فى كتابه عن العلاج، ص ٥٣٥، التعليق الثالث .

٣٩ - شخصيات قلقة فى الاسلام، ص ٨٣ .

٤٠ - شخصيات قلقة فى الاسلام، ص ٨٨ .

كما يذكر الدكتور "مصطفى كامل الشيبى" أن نصير الدين الطوسى يعد رجلا روحيا ساميا، كذلك يشير إليه الحاج بكتاشى مؤسس الطريقة البكتاشيه، كما نقل عنه " ابن أبى جمهور الاحماتى" فى كتابه "المجلى" الذى حوى نصوصا عديدة من كتاب الطوسى " أوصاف الأشراف"(٤١).

ويتعمق الإتجاه الصوفى العرفانى عند " نصير الدين الطوسى"(٤٢) فيما قدمه فى هذا الإتجاه فى أحوال العارفين، ومراتب بدايه السلوك، ذلك أنه يلخص هذه المراتب فى تسع درجات صاعدة تبدأ من أدناها فى أول الإتصال ويسمى "بالوقت" الذى يحصل فى غير حال الارتياض الذى يزول معه الإستقرار ويوصل فى النهايه إلى التمكين.

وأما المراتب الوسطى فتعبر عن إزدياد الإتصال الذى عبر عنه بصورة الوقت، ثم تمكن هذه الحال حتى يتلبس أثر الحصول بأثر عدم الحصول وإستقرارها بحيث يحصل متى شاء لا فى وقت معين.

---

٤١- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص١٣٢.

وأما الطريقة البكتاشيه فهى المتصوفه العلويه المنسوبه للحاج بكتاشى ولى وأسمه « محمد رضى» ولد بنسابور ووفاته ٧٣٨هـ، وطريقتهم تقوم على التقشف والنظام الصارم وتقول بالمساواه بين الأديان ومن البكتاشيه من هم على عقائد أهل السنه، غير أن الغالبية ينتصرون لآل البيت ويذمون أبا بكر، وعمر، وعثمان، ويعترفون بالأئمه الاثنى عشر، وينزلون جعفر الصادق منهم منزله خاصة وشعارهم « الله، محمد، على» ولهم ميل بالقتال ويتسلحون بعضا طويله وبلطه ذو حدين - لذلك كله لعبت طريقه البكتاشيه دورا كبيرا فى الحياه السياسيه والدينيه والتحويلات الإجتماعيه، وقيل أن الآراء التحرريه فى ثوره أتاتورك والخاصه بالمساواه بين الأديان وعدم حجاب المرأه هى من تأثير معتقدات البكتاشيه - راجع عبد المنعم حفى ( الدكتور)، موسوعه الفرق والجماعات والمذاهب الاسلاميه، القاهره ١٩٩٣م، ص١٠٨ البكتاشيه.

٤٢- عبد الرحمن بدوى « الدكتور» موسوعه الحضاره العربيه والاسلاميه، المؤسسه العربيه للدراسات والنشر، ١٩٨٧م، المجلد الأول ص٧٨.

وتجمع المراتب الثلاثة الأخيره " مراتب المنتهى " أو الوصول  
والتي فيها يحصل الإتصال مع عدم المشيئه واستقراره مع عدم الرياضه  
وثبوتها مع عدم ملاحقه النفس".

كما ينتهى إلى تقرير حقيقه العرفان فيقول إن العرفان مبتدئ  
من تفريق، وتنقي، وترك، ورفض.

أما التفريق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق، وأما  
التنقي فطرح الشواغل، وأما الترك فالتخلص من الشواغل إبتغاء توحي  
الكمال لأجل ذاته، وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكلية.

وهذه كما يبدو نظرية في " التعلی والتعلی " أو الأخذ والترك  
أو الإقبال والاحجام.

فهى تعلی وترك، وإحجام عن مذموم الصفات وطرح لشواغل النفس  
وتعلق بكل مامن شأنه أن يوصل إلى عتبة القرب والفوز بالمعرفه.  
وهى تحمل وأخذ، وإقبال على كل ما يصرف النفس عن نوازعها  
وأفاتها المانعه لها من الوصول.

لذلك يصف " الطوسي" (٤٣) دواء المجاهد الواصل إلى مراتب  
العرفان فيجعله في درجات محدوده هي درجات التزكية، فإذا أنقطع  
العارف عن نفسه وإتصل بالحق رأى كل قدره مستفرقه في قدرته  
المتعلقه بجميع المقدورات، وكل علم مستفرقا في علمه الذي لا يضر  
عنه شيء في الموجودات، وكل إرادته مستفرقه في إرادته التي تصدر  
عنه وتتعلق بالفيض الفاضل من لدنه - حينئذ يصير له الحق بصره  
الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل. فيكون  
متعلقا بأخلاق الله تعالى.

وبالرغم من أن " الطوسي " قد رسم لنا طريق العرفان الصوفي ودرجات التزكية والتطهر، وكذلك بالرغم من حديثه عن الأخلاق التي يجب أن يتحلى بها السالك في الطريق إلى الله، فأنا لم نعثر على ما يشير إلى مملك " نصير الدين الطوسي " "الشخصي" أو ما يوضح إتخاذ طريقا للمجاهدة.

لذلك نعتقد أن هذا العالم الفيلسوف لم يكن من صوفية السلوك وإنما كان تصوفه تصوفا نظريا ليس لمجرد أنه كان متابعا لابن سينا وإنما لخلو سيرته من التطبيقات الصوفية كما يذكر " عبد الأمير الأعسم " . وكذلك لما أشار إليه ابن الفوطي حيث إتخذ الطوسي موقفا مشينا أفاد من هولاء ضد أتباع فرقه " قلندرية سوريه " مما كان سببا في هلاكهم على يد هذا الطاغية (٤٤).

---

٤٤- القلندرية إحدى فرق الملامتية واللامتية كما يقول السهروري متمسك بالسنن والآثار ومتحقق بالإخلاص والصدق وليس مما يزعم المفتونون بشيء، وأما القلندي فهو إشارة إلى أقوام ملكهم سكر طيبه قلوبهم حتى خربوا العادات وطرحوا التقيد بأداب المجالسات والمخالطات. وساحوا في ميادين طيبه قلوبهم فقلت أعمالهم إلا من الفرائض، ولم يبالوا بتناول شيء من لذات الدنيا من كل ما كان مباحا برفضه الشرع. وربما إقتصروا على رعايه الرخصه...

ومن قواعد القلندرية في هدم العادات خلق شعر الرأس والحاجبين واللحية والشارب، ويروى المقرئ أن سلطان مصر حسن بن محمد من قلاوون أمر سنة ٧٦٦هـ بآلا يحلق القلندرية لحاهم وأن يتركوا هذه البدعة والتزيي بزي الأعاجم والمجوس، ويبدو أنه كان لهم لباس خاص وكانوا يسمونهم " الجولقية " وهم حليقوا الرؤوس.

ويذكر محمد بهاء الزركشى صاحب رسالة " زهر العريش في الكلام عن الحشيش " أن أول من إكتشف الحشيش هو أحمد القلندري - لذلك سميت الحشيشه بالقلندريه.

راجع عبد المنعم الحفنى ( الدكتور ) الموسوعة الصوفية، القاهرة ١٩٩٢م، ص ٣٢٩.



## **الفصل الثانى**

**أسلوب نصير الدين الطوسى فى المراسلات**



## الفصل الثاني

### أسلوب نصير الدين الطوسي في المراسلات

ينحو "الطوسي" في المراسلات التي جرت بينه وبين "صدر الدين القونوي" إلى إتخاذ الرمز وسيلة للتعبير. والرمز هو أحد وسائل الصوفية في التعبير عما يفيض به الوجدان من شحنات نفسية عارمة، وكذلك هو وسيلة جيدة وصالحة في عملية إختزالهم للمبارات في إشارات خاطفه وملينه بكنوز الحكمة.

ولم يكن إستخدام الطوسي للرمز أمراً عابراً، بل كان عملاً من أعمال العبقرية التي إمتلكها هذا العالم الفاضل، والمحقق الكامل، قدوه العلماء وسيد الحكماء، وأفضل العلماء الإسلاميين في وقته، بل والمتقدمين.

وهو من جمع الله - سبحانه - فيه ما في كافه أهل زماننا من الفضائل والمناقب الحميدة، وحسن السيرة، وغزازه الحلم، وجذاله الرأي... والإحاطه بسائر العلوم، على حد تعبير صديق نصير الدين وزميله في المجمع الفلكي في مراغه " مؤيد الدين العرضي" في مقدمة كتابه : شرح آلات مرصد مراغه وأدواته(٤٥).

ولاشك أن من الرموز ما قد يكون مشتركاً بين طوائف العلماء، وقد تقع المشاركة بين الطوائف المختلفة في بعض الألفاظ والأسماء لضيق فلك العبارة...وقد يشترك أهل الذوق والتحقيق مع غيرهم من العلماء فيما يتعلق بأمر الوجود العام، وفي كون الحق لو كانت له ماهية وراء وجوده لزم أن تكون سابقة عليه وينتج من هذا تناقضات كثيرة تظهر فيما بين أهل الكشف والذوق من ناحية وأهل العقل والمنطق من ناحية أخرى(٤٦).

٤٥- الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص ٦٤.  
٤٦- راجع صدر الدين القونوي، رساله صدر الدين القونوي في الرد على نصير الدين الطوسي والمعرفه بالمؤاخذات، مجموعه خطيه رقم ٢٦٧م علم كلام، دار الكتب المصريه، مكتبه طلعت، المخطوطه ج- ورقه ٧٢ ص (١).

ومن المهم هنا أن نشير إلى ما يخبرنا به " البحراني " ،  
والخوانساري. عن دراسته " نصير الدين " على " أبي حامد محمد بن أبي  
بكر إبراهيم النيسابوري " المتوفى ( ٦٢٧ هـ / ١٢٢٣ م ) المشهور بالشيخ  
القطار كما يذكر الصوفية ، وبفريد الدين الداماد تبعاً لكتب  
الشيعة ، فقد كان أستاذه في التصوف ، وصاحب الباع الطويل في  
الفلسفة القائمة على الغنوص Gnosis والأشراق Illumination (٤٧) .

ولاشك أن الطوسي كان على صلة " بإبن سينا " ، وتتجلى هذه  
الصلة في الشرح الذي قدمه " نصير الدين " على الإشارات والتنبيهات  
" للشيخ الرئيس " وهذا سيعكس لنا تأثير الطوسي تأثيراً شديداً  
بالمعنى الصوفي المتفلسف الذي ظهر عنده .

ومما يؤكد الأثر القوي الذي إنتقل إلى الطوسي عن طريق إبن  
سينا أن الطوسي كان قد تتلمذ على " صدر الدين السرخسي " الذي  
يعرفه الخوانساري " بسراج الدين " وهذا بدوره قد إتصل بالشيخ  
الرئيس عن طريق " أبي العباس اللوكرى " (٤٨) .

لذلك لم يكن غريباً أن تتردد من أمثال " واجب الوجود " ،  
والمبدأ الأول والماهية ، والوجود الواجب ، والوجود العقلي ، وأعيان  
الموجودات ، والمعدومات ، والموجودات ، وهل المعدوم شيء ؟ ، والوجود  
العام ، والمراتب ، والعلم بالكلية والجزئيات (٤٩) .

---

٤٧- أنظر رينولد نيكلسون ، الصوفية في الإسلام و ترجمة نور الدين شريعة القاهرة ١٩٥١ ،  
ص ٣٥ - راجع أيضاً الفيلسوف نصير الدين الطوسي ، ص ٦١ .  
٤٨- أنظر جعفر آل ياسين ( الدكتور ) ، الأصول الطبيعية للفكر السينوي ، مجله كلية الآداب  
بغداد ، مجلد ١٤ ، ص ٦٧ ونقله عبد الأمير الأعسم في الفيلسوف نصير الدين الطوسي ، ص ٦١ .  
٤٩- راجع نصير الدين الطوسي ، رساله الأجوبة ، من ق ٦١ إلى ق ٧٠ .

إلى آخره من المصطلحات التي ظهرت في كتابات الشيخ الرئيس مما يوضح عمق الصلة التي ربطت بين فكر "المولى" والشيخ "ابن سينا" المتوفى ٤٢٨هـ. وهكذا يعد الطوسي معلماً للسينويه وأستاذاً لها، وتابعا لها على العموم من حيث النظرية وربما من حيث التطبيق أيضاً كما يذكر عبد الأمير الأعسم (٥٠).

ومن الضروري هنا أن نشير إلى أن المنحى السينوي عند الطوسي لم يأت عن عشوائية إنما كان صدوراً عن ارتباط "بالأسماعيلية الباطنية" وعن هوى سينوي.

وكذلك يصح أن ننسب إلى الطوسي مهمة إستكمال علم الكلام الفلسفي فلان كان "ابن سينا" ذا شأن في تأسيس علم الكلام فإن الطوسي سعى لإستكمال ذلك التأسيس الذي توقف العمل فيه عند المتفلسفه زمان الفزالي حتى الرازي (٥١).

ولعل كتاب الطوسي الشهير في علم الكلام والمعروف "بالتجريد" يعد من أفضل ما كتب في هذا المجال الذي تأثر فيه بإبن سينا تأثراً بالفا وقدم فيه "تلخيص المحصل" الذي تصدى فيه للرد على شرح "الرازي" للإشارات والتنبيهات الأمر الذي يجعل الكتاب تلخيصاً نقدياً أو هو في مجال الأحكام النقدية لمحتويات كتاب فخر الدين الرازي - على نحو ما يذكر الباحث العراقي "حسام محيي الدين الألوسى" (٥٢).

٥٠- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٣٦.

٥١- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٣٨، ١٣٩، وينقل عبد الأمير الأعسم هذا الرأي عن

A.J.Arberry:

في كتابه:

Avicena On Theology, London 1951, See The introduction.

٥٢- H.M. AL-ALousi; The problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad; See (V.index).

راجع أيضاً آراء عبد الأمير الأعسم في كتابه، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص ١٤٦، ١٤٨، ١٤٩.

لذلك نستطيع أن نقرر ببساطة أن المنحى الفلسفى الكلامى وذلك التأسيس العلمى للبناء الفكرى فى مجال الفلسفه والمنطق وعلم الكلام قد ترك أثراً قوياً وخاصاً على ما كتبه " الطوسى " فى مجال التصوف الفلسفى.

ثم أن صياغه مباحث علم الكلام فى ثوب فلسفى جعلتنا نمتدح أن الطوسى قد أهدر علم الكلام لحساب الفلسفه، ثم أنه كثر الفلسفه وعلم الكلام معاً لحساب التصوف النظرى.

فإذا علمنا أن " نصير الدين الطوسى " الذى إنتهى إلى العقيدة الإسماعيلية دهرأ، كان قد عاد ليعلم براءته منها قبل وفاته بحوالى عشرين عاماً سنة " ٦٥٣ هـ - (٥٣) -

وأنه راح يلبس ثوب العقيدة الإماميه، فإن أسلوبه الفلسفى والصوفى لابد وأن يتأثر بعقيدته الشيعيه وكذلك بآثار العقيدة الإسماعيلية.

ومن هنا يجب أن نتوقع أن يكون أسلوب " نصير الدين الطوسى " فى الرد على " صدر الدين القونوى " مزيجاً من الفلسفه وعلم الكلام والتصوف المعتمد على المنطق أو إنه يستخدم الاستدلال المنطقى فى البرهنه على قضايا التصوف فهو يقول مثلاً " وبالجمله فإن - جميع العلوم اليقينيه مبنيه على الوقوف على حقائق المعقولات التى هى "تصوراتها" حتى تأتى " التصديقات " المبنيه عليها " (٥٤) -

ولا يخفى هنا إستخدامه للحدود المنطقيه من أمثال " التصور " و " التصديق " - وفى بيان إمتناع الوصول كنه المبدأ الأول يقول " الوجود الواقع على الموجودات بالتشكيك وهو بمنزلة الجنس ويقيد بقيد سلبى حتى يقتصر عليه وهو بمنزلة الفصل " (٥٥) -

٥٣- الفيلسوف الطوسى، ص ١٥١.  
٥٤- المخطوطه ( ب ) من المجموعه الخطيه ٢٦٧م علم الكلام، الورقه ٦٣.  
٥٥- نفس المخطوطه، الورقه ٦٣.

وفى مصطلح فلسفى واضح يتحدث الطوسى عن أن العلم بالعلمة  
يوجب العلم بمعلولاتها علما تاما فى حين أن العلم بالمعلول لا يوجب  
العلم بعلمته إلا علما ناقصا.

كذلك يمزج " الطوسى " بين المصطلح الصوفى والفلسفى من  
ناحية وعلم الكلام من ناحية أخرى فيحدثنا عن " التوجه " إلى الله  
سبعانه بطريق الكشف، وكذلك يشير إلى " الماهيات " ويناقش  
كونها معموله أو غير معموله، كما يناقش إمكانه مساوقتها  
للواجب، ووجوب الوجود الذاتى، وصرافه الوحدة الذاتيه (٥٦).

كذلك يحدثنا الطوسى عن الجعل والجاعل والمجمول وهل تكون  
الماهيات معموله وليست بأمور وجودية مما يلزم معه أن يكون الحق  
مصدر للعدم اللامتناهى، ويكون حاصل أمره أمرا عديميا (٥٧).

ومن الغريب أن يمزج " الطوسى " بين المنطق والرياضيات  
والتصوف وكذلك علم الحروف والأوقاف، فيقدم نصوصا من علوم "   
الجفر " وعلم الحروف التى نظن أنه إعتد فيها إلى إمكانياته فى  
علوم التنجيم والفلك فتراه يقول فى نص غامض : " بفرض الواحد  
الأول ( أ ) والصادر عنه ( ب ) وهو فى المرتبة الثانية فلا تتوسط ( ب )  
يكون أثر وليكن ( ح ) و ( لب ) وحده وليكن دونها فى المرتبة  
الثالثة ثم يكون ( لا ) مع ( ح ) أثره ( هـ ) ولا ( ب ) مع ( ج ) أثر  
وليكن زولا، مع ( د ) أثر وليكن ( ح و لاب ) مع ( د ) أثر وليكن  
( ط و لب ) مع ( ج ) أثر وليكن ( لى و لب ) مع ( ذ ) أثر وليكن ( ولج )  
وحده أثر وليكن ( ل ) ( ولد ) وحده أثر وليكن ( م ) ( ولج ) ( د ) معا  
أثر ( ن ) " (٥٨)...

٥٦- راجع رسالة الأجوبة، الورقة ٤٩، ٦٤.

٥٧- راجع رسالة الأجوبة، الورقة ٦٥.

٥٨- راجع رسالة الأجوبة، الورقة ٦٦.

وهكذا يستمر النصير الطوسي في نص غامض غير مفهوم لمن لا درايه له بعلوم الفلك والرياضيات عند الطوسي، وهو نص لا لزوم له في موضعه. بل هو مما يسمى إلى وحده النص الصوفي المتفلسف.

وهكذا يرتبط المنطق والرياضيات، بعلم الكلام والتصوف فالطوسي لم يقتصر في بحوثه على القضايا الفلسفيه ولم يقف عند حد استخدام الأساليب المنطقيه كالأستدلال والقياس والأستقراء، وإنما طور أسلوبا في الدلالة المعنويه للمصطلح الصوفي، وراح يربط بين مستويات التعبير ومراتبه ومحتوى المراتب العرفانية الكشفيه، وكذلك مجموع السمات والخصائص الدلالية للنظرية.

ونحن نتبين ذلك فيما عرف عنده من أحوال أهل الكمال في " قوله " وذلك حاصل لأهل الكمال بنسب إقبالهم(٥٩) على الآخره وإعراضهم عن الدنيا، وقد وجد مولانا أدام أيامه ذلك في نفسه وشاهد من كان بهذه الحال.

والدليل على ذلك أن النفوس الإنسانيه تستكمل بإدراكاتها العقلية فإذا كملت بنيل مايسعدها وأعرضت عما سفلها فلا حاجه لها إلى البدن، وكان الموت بالقياس إليه الفوز الأكبر، والوصول إلى السعادة العظمى وإمتياز النفس عن غيرها بعد المفارقة فيكون بسبب تعلقها السابق ببدن ممتاز عن ساير الأبدان وتعين حصل لها من جهه ذلك البدن.

وهكذا يمضى الطوسي في نص مختلط يمزج فيه بين الفلسفه والتصوف ومستويات من الروح والبدن وكذلك مستويات من الكمال والنقص. وهى كلها إشارات فلسفيه تحمل دلالات صوفيه عرفانيه. وقد سبق وقدمنا نماذج من المصطلح الصوفي المتفلسف.



ومن المفيد هنا أن نشير الى أسلوب "الطوسي" في كتابة "التجريد" كما أورده عبد الأمير الأعسم نقلا عن ابن المطهر الحلي الذي يقول قد أوجز الفاظه في الغاية ، وبلغ في إيراد المعاني الى طرف طرق النهاية حتى كل عن إدراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون. ويعلق الأعسم على ذلك بقوله ولربما كان انتشار الكتاب هكذا مختصرا الى حد الإنفلاق في معاني مقاصده هو الذي جعل له هذه القيمة الكبيرة لأن شراحة على العموم كما لاحظ - الأستاذ الخضيرى - هكذا يذكر "الأعسم" وجدوا مقاصدة على سبيل الألفاظ: قد تدل الكلمة منه على مسألة ، وتقوم الكلمة المختصرة مكان الفصل (٦٠).

ولعل هذا هو ما لاحظناه عند دراستنا لرساله الطوسي في الرد على " صدر الدين القونوى".

ولقد وجه " عبد الأمير الأعسم" الدعوه إلى الباحثين للقيام بدراسة جادة لمؤلفات " الطوسي" وخصوصاً كتابه " تجريد العقائد" ، ذلك الكتاب الذى كان مازال فى مطاوى كتب الشراح والمفسرين والمعلقين عندما قدم الأعسم كتابه " الفيلسوف نصير الدين الطوسي" (٦١).

وجاءت إستجابه الباحث الدكتور "عباس سليمان" للدعوه فقام بتقديم الكتاب الملفز فى رسالته للدكتوراه ثم قدم له شرحاً وافياً وتعليقاً علمياً دقيقاً فى كتابه " تطور علم الكلام إلى الفلسفه ومنهجها عند نصير الدين الطوسي" (٦٢).

وتأتى الدراسة التى بين أيدينا ثالث الدراسات الجادة فى مجال الفكر الكلامى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسي.

٦٠- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٥٤.

٦١- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٥٥.

٦٢- عباس سليمان ( الدكتور ) تطور علم الكلام إلى الفلسفه ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفه الجامعيه، الأسكندريه ١٩٩٣.



## **الفصل الثالث**

### **واجب الوجود**

#### **الماهية**

#### **الوجود**

#### **والعدم**

## الفصل الثالث

### ”المسألة الأولى“

### ”واجب الوجود“

(١) هل ينبغي عندكم أن واجب الوجود أمر زائد على طبيعته ؟  
يطرح ”نصير الدين الطوسي“ هذا السؤال في الرد على ” صدر  
الدين القونوي“<sup>(٦٣)</sup> الذي أرسل إليه يقول هل ثبت عندكم أن وجود  
واجب الوجود أمر زائد على حقيقته أم وجوده عين ماهيته، وأن ليست  
له حقيقة وراء الوجود ؟

ثم راح يفند الأدلة المنطقية الممزوجة بمنحاه الفلسفي الصوفي  
مبيناً أن ما ذكر لترجيح أحد الجانبين على الآخر لم يكن كافياً ولا  
مقنعاً، ذلك أنه إن قيل بأن وجود الحق عين حقيقته، فإن حجماً كثيرة  
تساق للتدليل على ذلك منها:

أولاً: أن مفهوم الوجود من حيث تعيينه في تعللنا مفهوم واحد،  
وهذا المفهوم من حيث أنه هو مع قطع النظر عن كل ماسواه إما أن  
يقتضى أن يكون عارضاً لماهية شيء من الماهيات أو لا يقتضى  
ذلك...فإن كان عارضاً لماهية وجب أن يكون كل وجود عارضاً  
لماهية أو هو على الأقل يقبل ذلك - هنا يكون وجود واجب الوجود  
صفة لحقيقته.

وثانياً: ألا يقتضى أن يكون عارضاً لماهية، وفي هذه الحالة وجب  
ألا يكون شيء من الوجودات عارضاً لشيء من الماهيات لذلك فإذا أن  
لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجوده أو هي تكون موجودة

---

٦٣- راجع رسالة الأسئلة، الورقة ٤٧، ص(أ).

ويكون وجودها في هذه الحالة نفس حقيقتها وينتج عن هذا أن لا يكون مفهوم الوجود واحداً وقد فرضناه واحداً منذ البداية - فكيف نفترض أن الوجود واحد ثم نمود فنضلل القول إلى القول أن الوجود العام ليس واحداً؟ وهذا خلف.

ثالثاً: فإذا فرضنا أن لا يكون واجب الوجود مجرداً عن الماهية إلا بسلب متفصل فكاننا نقول أن واجب الوجود الذي لا يكون واجب إلا بذاته هو واجب الوجود ولكن بغيره - وهذا خلف أيضاً!

وينتهي الحال في رأى صدر الدين القونوى إلى نتيجة متناقضة (٦٤) لأن الفطرة والعقل يؤيدان القول بأن حقيقته مجهولة ولا يجوز أن يقال أنه معلوم الذات من وجه ومجهول من آخر لأن هذا يؤدي بالضرورة إلى أن يتمثل فيها جهتان مختلفتان، وهذا باطل في ضوء الاعتقاد اليقيني بأنه واحد من جميع الوجوه - فإذا ما حرصنا على عدم المساس بصرافة الوحدة الذاتية للحق فإنه لا يجوز أن يقال فيه جل شأنه أنه معلوم من وجه ومجهول من وجه.

ويتوقف الطوسى عند هذه النتيجة فيرفضها رفضاً مطلقاً في جملة بسيطة ومباشرة فيقول "كل ما لا يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فهو غير محتاج إلى تعين زائد على حقيقته" (٦٥).

ولأن واجب الوجود لا يحتمل أن تكون له أشخاص كثيرة فهو غير محتاج إلى تعيين زائد على حقيقته - فإن حقيقته سواء كانت نفس وجوده، أو معروضه لوجوده هي عين تعينه لعدم احتمال وقوع الشركة فيه، وإنما يحتاج إلى التعمين كل حالة أشخاص كثيرة، فإن كل شخص منه يحتاج إلى تعين يميزه عن غيره.

(٦٤) رسالة الأسئلة عن عيون المسائل، الورقة ٤٧، ص(ب) واضح هنا أن "الطوس" يريد القول أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه، وأن القول باختلاف الجهات يناقض صرافة الوحدة. (٦٥) رسالة الأجوبة، الورقة ٦٢، ص(ب).

وهنا نلمح أثر "إبن سينا" على نصير الدين الطوسي (٦٦) حيث يقول في الإشارات "الأول ليس فيه حيثيتان لوحديته" وقد عمد الطوسي في كتابه "تجريد العقائد" إلى القول "بأن وجوب الوجود يدل على سرمدية الحق ونفى الزائد" - ولذلك فهو يجعل من الصفات عين الذات لأن وجوب الوجود في نظرة يقتضى نفى هذه الأمور عنه لأنه يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة، لأن وجوب الوجود يقتضى الإستغناء عن كل شيء فلا يقتصر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم، وغير ذلك من المعانى والأحوال ... لكن تلك الصفات هي نفس الذات في الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالإعتبار (٦٧)

#### (٢) الجانب الصوفى في معرفة الحق.

الواقع أن قول "الطوسي" بأن حقيقة الحق مجهولة، وأن المعرفة به حاصلة إنما هي إحالة إلى المعرفة المستفادة من الذوق الصحيح والكشف الصحيح الذى يعنى عنده أن الحق متى أعتبر تعقله مجرداً عن الكثرة والوجودية وحتى الإعتبارية فإنه يكون مطلقاً عن التقيد بأى وصف، أو الحصر فى أى حكم سلباً كان ذلك أو إيجاباً، نفياً عنه أو ثبوتاً له وهو ما يعترف به "صدر الدين القونوى" "للمولى نصير الدين" ويذكره بإعتباره مذهباً فى إطلاق الحق الذاتى الغير المقيد.

(٦٦) إبن سينا، الإشارات والتنبهات، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٥م. ص ١٨٣.

(٦٧) إبن المطهر الحلى: كشف المراد فى شرح تجريد الإعتقاد طبعه الهند ١٣١٩هـ، ص ١٦٣، ويطلق إبن المطهر على الطوسي لقب "أستاذ البشر والعقل الحادى عشر" راجع الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص ٤٧.

وهو الإطلاق عن الحصر فى وصف أو حكم سلبى أو ثبوتى و فى الجمع بينهما أو التنزه عنهما بحال - فيصدق فى حقيقته من حيث هذا الإطلاق أن يقال أنه يشهد ولا يشهد، ويعلم ولا يعلم دون الحصر فى إطلاق أو تقييد - ليس بمعنى أن له إطلاقاً يضاده تقييداً أو وحدة يقابلها كثرة، وأنه من حيث هذا الإطلاق لا يقتضى ارتباط شىء به، ولا صدور شىء عنه، ولا تعلق علمه بشىء، ولا غير ذلك من النسب والإضافات (٦٨)

ورغم حرص الطوسى على " الإطلاق الذاتى للحق " إلا أن النتيجة التى توصل إليها " القونوى " والتى يرى أن الإطلاق الذاتى فيها إنما يعنى عدم تعلق العلم الإلهى بشىء فإن ذلك يعنى العلم الذى لا يمكن أن يكون صفه قائمه بالذات كما هو الحال عند الأشاعرة، ولا هو " عين الذات " ولا هو نسبة ممتازة عن ذات الحق

وإنما هى وحدة مطلقة - أو هى على حد تعبير " القونوى " وحدة لا يتميز فيها العلم عن العالم والمعلوم، فلا كثرة ولا تعدد، سواء أعتبرت الكثرة وجودية أو إعتبارية (٦٩).

وهذا فهم يتناقض مع ما سبق وصرح به " المولى " من أن الصفات نفس الذات خصوصاً إذا أضفنا إلى ذلك قوله أنها مغايرة للذات، وإعتقاده أن حقائق الأشياء التى لا يتأتى للبشر الوقوف على كنهها إنما هى " أعيان الموجودات " التى هى علم إلهى، وإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز أن يقال أن حقيقة الحق معلومة ؟ بل هى ليست فى قدره أحد من البشر على حد قوله.

٦٨- رسالة الموافقات، ص ( ١ ) من الورقة ٧٤.

٦٩- رسالة الموافقات، الورقة ٧٤، ص ١

وأعيان الموجودات هى مرتبة بين الحق فى غيبه المطلق وبين العالم المحسوس وهى - الغيب الإضافى، وهى أول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطوته، وهى الفيض الأقدس الذى يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه فى صور الأعيان الثابتة - وهى من ناحية المثال الثابت فى علم الله المعدوم للخلق المعلوم للحق - راجع النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، لصدر الدين القونوى، بدراسة د. إبراهيم ياسين، نشره مركز تحقيق التراث جامعة المنصورة، ١٩٨٩، ص ١٢.

ويتفق الطوسى مع صدر الدين القونوى فى أن المعرفة الحقيقية للحق لا تكون إلا لأهل الذوق والكشف من الصوفية ذلك أن معرفتهم الحق لا تتم إلا بالحق لا بقواهم أو عقولهم، فإذا عرفوا الحق بالحق عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيث ما عرفوه به، ثم عرفوا ما شاء الحق أن يطلعهم عليه دفعه أو بالتدريج (٧٠).

وهكذا يتغلى " نصير الدين الطوسى " عن المعرفة العقلية لصالح المعرفة الذوقية الكشفية التى لا بديل عنها فى مجال معرفه الحق - ولأن أذواق العارفين متفاوتة وكشفهم على قدر صفائهم فإن ما يطلعون عليه من الحق ليس إلا بقدر ما شاء الحق - " وهو ما لا يمكن أن يكون مطابقاً لما هو عليه الحق فى نفسه " (٧١).

وهكذا يحتفظ " نصير الدين الطوسى " فى تصويره للواجب بوجودين، أحدهما وجودى غيبى باطلاق، وآخر شهودى، وبين هذا وذاك وجود عيني - وهذه الدوائر الوجودية هى فى الواقع دائرة واحدة، أو هى ترتد إلى دائرة واحدة - هى دائرة الأحدية المطلقة للحق جل شأنه. وهكذا يميل " الطوسى " من الناحية النظرية إلى الأخذ بفكرة الأحدية المطلقة، والصرافه الذاتيه التى لا تكون إلا للحق جل شأنه - ذلك أنه ينزه الحق عن كل القيود والصفات على إعتبار أن كل صفة سواء كانت سلبية أو ثبوتية فإنها تمثل قيداً على صرافه الأحديه - وهو فى هذا أشبه بما يقوله " إبراهيم بن إسحاق التبريزى " شارح نصوص " الصدر القونوى " " لا يصح أن يعرف الحق تعالى بوصف من الأوصاف الكمالية من علمه وقدرته، وجوده وعزته، إلى غير ذلك لأنها تعينات وهو اللا تعين السابق على كل تعين " (٧٢).

٧٠- رسالة الأسئله، الورقة ٤٩، ص ( ب ).

٧١- إبراهيم بن إسحاق التبريزى ، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، رقم ٧٨٥، مكتبة طلعت، اللوحة رقم ١١، ١٠ ص ( ب ).

٧٢- أسرار السرور، اللوحة ١١، ص أ.



وهكذا ينظر " الطوسي " إلى فكرة " الاطلاق " و " التقييد " نظرة متساوية لأن كلا النوعين من الصفات لا يمثل إلا قيود تفرض على تصور الأحدية الصرفه التى ينزه فيها الحق عن الحصر والتقييد وهذا فهم صوفى صرف وهو أشبه بتمطيل الصفات .  
ولكن كيف وفق الطوسي بين إعتقاده فى أن الصفات غير الذات ، والصفات بإعتبارها عين الذات ؟

عندما يشير " الطوسي " إلى نسبة العلم أو القدره إلى الذات فإنما يفهم من ذلك تميز العلم بنسبه علميه . وهذا التميز يكون نسبياً غير حقيقى لئلا يلزم من نظره وحدة المتعلق والمتعلق ، والمدرک والمدرک لأنها عين الذات ، إمتازت عن الذات بتعيينها الذى هو عبارة عن الإحاطة بحقيقة المعلوم . (٧٣)

والواقع أن التناقض يظل قائماً إذ لا يمكن أن تكون الصفات عين الذات ، ثم تكون غيره فى نفس الوقت ، مهما أحلنا ذلك إلى وجود نسبة علميه تجمع بين العالم والمعلوم فصفات مثل العلم والعالم والمعلوم يجب أن تكون فى أحدية الذات أحديه ، وكذلك فى الوجود واحده وحده حقيقية غير زائده على الذات ، كما فهمنا من صدر الدين القونوى على أن لا يكون الأمر تعطيلاً للصفات . (٧٤)

---

٧٣ - النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، التعليقات على النصوص ، ص ٨٩ .  
والتعطيل « قالت به الاسماعلية الذين يدعون أنه إذا قيل أنه تعالى واحد عالم قادر حى وغير ذلك فليس ذلك بعلم ولا حياة ولا قدره يصير بها موصوفاً ... أنظر حجة العارفين ، أحمد حميد الدين الكرمانى ، الرسالة الوضعية فى معالم الدين وأصوله ، بتحقيق الدكتور محمد عيسى الحيرى ، دار العلم ١٩٨٧م ، ص ١٢ .

(٢) : المسألة الثانية

فى الماهية والوجود

أما السؤال الثانى والموجه الى "نصير الدين الطوسى" فهو:  
هل الماهيات الممكنة مجهولة أو غير مجهولة ؟ وعلى كلا التقديرين  
فهل هى من كونها ماهيات فقط أمورا "جوودية" ؟ (٧٤)

والسؤال على هذا النحو يثير مشاكل عدة نردها على النحو التالى:  
(١) لو كانت الماهيات أمور وجودية كما ينتهى سؤال القونوى  
لكانت مساوقة للواجب ووجوب الوجود الذاتى وكذلك صرافة  
الوحدة الذاتية وهذه صفات لاتجوز إلا للحق جل شأنه.

(٢) ولأن الماهيات كى تكون موجودة فيجب أن تستفيد الوجود من  
الواجب لا من ذاتها ، ولأن القونوى يفترض إعتقاد "نصير الدين  
الطوسى" بأن الماهيات واجبة، فانه يقول أن هذا يستلزم خلوها من  
صفات الإمكان التى تحولها إكتساب الوجود من الواجب ؟

(٣) ولو قلنا أن إتصافها بالوجود يرجع الى وجودها مع الوجود الأول  
أو وجودها فيه كان ذلك تحصيل حاصل.

(٤) وإن كان وجودها وجوداً مغايراً للأول لكان هناك وجودان  
قديمان وهذا باطل؟

---

٧٤- رسالة الأسئلة، الورقة ٤٩، ص(ب)

والجعل هو إخراج الشئ من الوجود الى العدم.  
أى من وجوده فى علم الله الى عدمه - وهذا هو الجعل البسيط - وأما الجعل المركب فهو  
جعل الشئ شيئاً أو إتصافه الماهية بالوجود الحقيقى والوجود الظاهر وهو الوجود  
الوهمى.

راجع صدر الدين القونوى ، النفحات الإلهية الماهية، نسخة خطية رقم ٧٧٥٤٦٨ / مكتبة  
قونية التركية ، ورقة ٧.

لأن التقدير في هذه المسألة أن الممكنات ليس لها إلا وجود واحد تشترك فيه جميعها.

ومع افتراض أن ما سبق كله صحيح فكيف يتأتى للماهيات أن تكتسب الوجود إلا إذا كانت تستفيد هذا الوجود من الواجب الذي لا يستفيد وجوده من غيره وإلا إذا إتصفت بالإمكان وانتقلت من مقام غناها بذاتها الى مقام فقرها وإفتقارها وحدثها.

ويحاول "نصير الدين الطوسي" حل الإشكال الذي افترضه "القونوي" على هذا النحو :

يرى "الطوسي" أنه لا يمكن وصف الماهية من حيث هي ماهية معدومة بالإمكان حال عدمها المطلق لأن ذلك يعنى أن الله مصدر العدم - وإنما يمكن وصفها بالإمكان فقط إذا قيست الى الوجود والعدم.

ويبقى الطوسي على الماهية ماهية فقط دون أن تتملى حالها الماهوى الى الوجود، لأن الماهية في نظرة لا يمكن أن تكون غير الماهية، وأما أن يكون للماهية ضرب من الوجود فلأن ذلك يحدث في تصور الموجد.

فإذا قبل أن الوجود تقدم الماهية نقول أن ذلك في رأى "الطوسي" هو الوجود في عين العلم الإلهي (٧٥)

وإذا قالوا أن لها وجود متأخر الرتبة عنها أرادوا به تعقلها بعد وجودها.

ولكن إذا نظرنا الى الماهية فقط من حيث هي ماهية فيجب أن نفهم من ذلك أن "المولى نصير الدين" يريد بذلك خلو الماهية عن الوجودين السابق واللاحق.

---

٧٥- «عين العلم أو العين الثابتة» من المصطلحات التي قدمنا شرحاً لها، وهي مصطلحات شاعت عند المعتز له، وابن عربى، ثم صدر الدين القونوي.

فإذا صرفنا النظر عن الماهية ونظرنا إليها من حيث أنها وجود فقط كان ذلك الوجود ثابتاً لها ويلزم للوجود وجوداً آخر، وعلم بهذا الوجود الآخر ثم وجود للوجود، وعلم بهذا الوجود الى أن ينتهى الذهن الى ما لا يمكن تصوره.

وإنظر الى قول الطوسى إذا قلنا الماهيات الممكنة صارت منسوبة الى الوجود، فإن الإمكان لا يمكن أن توصف به الماهية من حيث هي ماهية فقط إنما يمكن أن يوصف به إذا قيست الى الوجود، والى العدم، وأما قوله - يقصد القونوى - هل من كونها ماهيات فقط أموراً وجودية فالجواب لا، فإن الماهية من حيث هي ماهية فقط لا يمكن أن تكون شيئاً غير الماهية، وأما ما إستفسره بقوله - يقصد القونوى أيضاً - هل لها ضرب من الوجود فالجواب نعم، فإن الماهيات إذا تصورت حدث لها وجود عيني، والوجود العيني لا يكون ألا من وجودها العقلى، والوجود العقلى يكون ممن تعقلها وكلا الوجودين ممكن له (٧٦) - وإذا قالوا للماهية وجود قبلها أرادوا به الوجود العيني، وإذا قالوا لها وجود بعدها أرادوا به تعقلها بعد وجودها يعنى العلم الإنفعالى، وإذا تم النظر الى الماهية فقط لم يكن فى القصد العقلى إلا الماهية، ولم يكن الوجود ولا العدم داخلين فى ذلك النظر، ولذلك قالوا أنها ليست بموجودة ولا معدومة - ثم إنظر الى حالها عند كونها منظور إليها وكونها حاصلًا فى عقل لزم أن يكون لها وجود إما عقلى وإما عيني فتكون بالقياس الى ذلك الوجود ممكنة، وكذلك إذا نظر الى احد وجوداتها من حيث هو وجود لم يكن إلا ذلك الوجود فقط، وإذا نظر الى ثبوت ذلك الوجود لها، كان لذلك الوجود وجود آخر وهلم جرا (٧٧)

٧٦- الوجودين العقلى والعينى فى نظر الطوسى ممكنين لله جل شأنه - وهو هنا لا يطلق صفة الوجود على الماهية إلا من زاوية إرادة الحق لها بالوجود أو العدم.  
٧٧- راجع رسالة الأجوبة، ورقة ٦٤ من (ب)

ومكذا يجب أن نفهم أن الوجود المينى للماهيات لا يكون إلا لموجودها، وأن الوجود العقلى لا يكون إلا لمن تعقلها وإذا ثم النظر الى الماهية من زاوية الموجد كانت مما يقبل التحول الى وجود، وإذا نظرنا إليها من جهة تعقلها كانت ممكنة أيضاً. فالأمر لا يتعلق بالماهية وإنما يتعلق بالعقل المدرك - هل هو عقل الواجب الوجود أم عقل الممكن الوجود، فعقل الواجب يوجدما وجود عقلى فإذا تم تصورهما فى عقل - الممكن كان لها وجود ممكن تصورهما فى عقل الواجب بمنحها وجود عينى. (٧٨)

ولعل ما قدمه "الطوسى" فى رسالته الى "صدر الدين القونوى" ما يزيل الإلتباس الذى وقع فيه الدكتور "سليمان دنيا" عندما علق على شرح الطوسى فى الإشارات فيما يتعلق بموضوع الماهية والوجود عندما قال "والفاضل الشارح - يقصد نصير الدين الطوسى - قد إضطرب فى هذا الموضوع إضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء، وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة، وذلك لأنه إستدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالإشتراك اللفظى، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شىء واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك - ثم لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته، فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - (٧٩)

---

٧٨- الوجود العينى، المقصود به أن الموجود يوجدما فى عين العلم الإلهى والقونوى يعبر عن ذلك بقوله «من العلم الى العين والحادث فى البين تجدد نسبة جامعة بين الطرفين» راجع صدر الدين القونوى، نفثه مصدر و تحفه شكور بنسخه خطيه رقم ٥٨٩٥م. تصوف دار الكتب الظاهرية بدمشق ورقة ٢٨ والرساله الهاديه، نسخه خطية رقم ١٣٦٨م. تصوف دار الكتب المصرية، مكتبة طلعت، ق ٦٥.

٧٩- الإشارات، ص ٣٠ بالهامش.

ولعل هذا الفهم راجع لقول "نصير الدين" والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا، أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية، والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية (٨٠)

وصدور بعضها من بعض، ولم يجز صدور الوجود من شيء والواقع أن "نصير الدين الطوسي" لم يساو بين الماهية والوجود - ولم يجعل وجود الواجب كوجود الممكن، وإنما جعل من وجود واجب الوجود وجوداً ثابتاً لكل وجود، وأن سلسلة تصور الوجود للماهية يلزم أن ينتهي إلى وجود يملو على كل تصور هو الوجود الواجب.

ونصير الدين الطوسي عندما يتحدث عن "وجود الماهية" إنما يشير إلى وجودها بالقياس إلى الوجود والعدم باعتبارها ماهيات ممكنة تقبل الوجود من الموجد.

والقول بأن الماهيات في تصور "الطوسي" معدومه عدماً مطلقاً، يجرنا إلى الاعتقاد بأن الله مصدر للعدمات اللامتناهية، بمعنى أن الماهيات على هذا النحو لا تكون ممكنة، ولا تقبل الوجود من الواجب. وهو ما لم يوافق عليه "الطوسي".

لأن الوجود عنده لا يتساوى والعدم ولأن الواجب يوجد الوجود كما يوجد الماهية، فيكون تصور وجود الوجود من الماهية هو تصور عقلي لا ينشأ إلى في عقل صاحب التصور كما أوضحنا - فالوجود في وقوعه على وجود الواجب، وعلى وجود الممكنات المختلفه بالهويات التي لأسماء لها بالتفصيل، لا أقول على ماهيات الممكنات، بل على وجودات تلك الماهيات، أعني أيضاً يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم (٨١)

٨٠- الإشارات، ص ٢٠ بالهامش

٨١- الإشارات، ص ٢١.

ومما يضيف إلى هذا المنحى الصوفى المتفلسف فى فهم " نصير الدين الطوسى" للعلاقة بين الماهية والوجود - ذلك الإتجاه الواضح الذى أقره فى كتابه " تجريد المقائد" (٨٢) وجعله " الوجود المشترك" زائد على الماهية، وتلك الحجج التى ساقها فى التدليل على ذلك وهى الحجج التى أشار إليها " صدر الدين الشيرازى" فى كتابه " الأسفار الأربعة فى الحكمة المتعالية" (٨٣) وأثبتها " العلى" فى كتابه "كشف المراد" كما تناولها الدكتور " عباس سليمان " فى تحقيقه لكتاب تجريد المقائد نقلا عن الدكتور جعفر آل ياسين فى كتابه " الفيلسوف الشيرازى" (٨٤). وتنطلق حجج الطوسى على النحو التالى :

أولا : " الوجود الزائد على الماهية" لأنه لايمكن أن يكون جزء منها، أو خارجا عنها، أو نفسها - لأنه لو كان الوجود نفس الماهية لزم اتحاد الماهيات فى خصوصيتها، ولو كان جزء منها ما إنحصرت أجزاء الماهية ولأصبحت مركبة من أجزاء لامتناهية وهو ما لايجوز أن تكون هناك أجزاء خارجة لاستحالة أن تنفصل الموجودات الناتجة عن انفصال أجزاء الوجود بالأمور العدمية إذ كيف يكون العدم فاصلا.

ثانيا : " الوجود زائد على الماهية" لأننا قد نعقل الماهية ونشك فى وجودها ذهنى والخارجى والمعقول مغاير للمشكوك فيه... فإذا افترضنا ثبوت الوجود للماهية فإن ذلك يعنى أن الثبوت زائد عليه. لأن التشكك ليس فى ثبوت وجود للوجود، بل فى ثبوت الوجود نفسه للماهية.

---

٨٢- صدر الدين الشيرازى، الأسفار الأربعة فى الحكمة المتعالية ، نسخه خطيه بدارالكتب المصرىة رقم ٨٣١ فلسفه، ص٦، وأنظر العلى، فى كشف المراد، ص٤:٦.

٨٤- جعفر آل ياسين ( الدكتور ) ، الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٨، ص٥٧، راجع أيضا " تجريد المقائد " ص٦٥، ٦٦.

ثالثاً : " الوجود زائد على الماهية " لأن الإمكان متحقق بالضرورة - ولأن الوجود لو كان جزء من الماهية ، أو كان نفس الماهية لما جاز أن يعقل خارجاً عنها - فإذا كان الوجود يعقل خارجاً ومتصلاً عن الماهية فكيف يكون عدماً ، وإن كانت الماهية معدومة وفرضنا إنعدام الوجود لحصوله في نفس الماهية فكيف يجمع العدم والعدم - فالوجود لا يجوز عليه العدم حينئذ ، والإلزام إجتماع النقيضين (٨٥)

رابعاً : " الوجود زائد على الماهية " لأنه هو الذي يفيد وجود الماهية وجوداً معقولاً لم يكن حاصلًا قبل تعقله أو حملها على الماهية ، لذلك يلزم أن يكون الوجود غير الماهية ، لأننا لو قلنا أن الوجود نفس الماهية ثم حملنا هذا الوجود الماهوي على الماهية لكنا كمن يقول الماهية ماهية أو الوجود وجود وهو تحصيل حاصل - وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المفارقة .

خامساً : " الوجود زائد على الماهية " إذ أننا كثيراً ما لانستطيع الربط بين الوجود والماهية ، ولو كان الوجود نفس الماهية لما احتجنا على دليل للربط بين الشيء ونفسه ، إذ كيف نحاول أن نجعل من نفس الشيء شيئاً آخرًا مفارقة له ثم نقيم رابطه بينهما . فلو كان الوجود نفس الماهية أو جزء منها لم نحتج إلى دليل لإفتقار الدليل إلى المفارقة بين الموضوع والمحمول .

سادساً : " الوجود زائد على الماهية " لأن الطوسي يصف الماهيات بإعتبارها ممكنات لامعدومة ولاموجودة وإنما تقبل الوجود من الموجد ، إذ لو كانت وجوداً قائماً بذاته فما حاجتها إلى موجد يكسبها الوجود ، ولو افترضنا سلب الوجود عن الماهية بعد وجودها لأصبحت عدماً ، ولو كان الوجود حالتئذ هو نفس الماهية لكان عدماً ولكانت الماهية معدومة ولزم التناقض .



سابعاً ، " الوجود زائد على الماهية " لأن واجب الوجود غير مركب من ماهية ووجود ، ولو كان الوجود في الواجب زائد على الماهية لكان مركباً .

وواجب الوجود واحد لا أجزاء فيه ، ووجوده عين ماهيته وحقيقته - فالوجود هو نفس الماهية في الواجب وزائد على الماهية في الموجودات .

وهكذا ينتهى " الطوسي " (٨٦) إلى واحد من أهم المفاهيم الصوفية في تصور الماهية والوجود في الموجودات فالماهيات هي العدم السابق المقدم على الوجود ، أو هي العدم الالوجود واللامعوم ، أو هو العدم الممكن مما يذكرنا بنظرية الأعيان الثابتة عند " ابن عربى ، والقونوى ، والممتزله " .

ولكل ماتقدم يذكر " قطب الدين الخوبى " فى كتابه " زبدة التحقيق " أن الوجود الذى سبق اشتراكه بين الماهيات بالأدلة... يكون ذلك من حيث نسبته لا من حيث ذاته... والوجود المام - عنده - وجوده فى الحقيقة عينه وإن كان من حيث النسبة غيره... وأن كل ممكن... ليس إلا ماهية غير مجعولة ووجود خاص زائداً ولا خصوص له إلا بإقترانه بالماهية ، والإقتران نسبه غير مجعولة - فلو لم يكن الوجود المشترك مجعولاً فلا مجعول ، فالمجعول الأول هو الموجودية المشتركة (٨٧) .

---

٨٦- رسالة الأجوبة ، ورقة ٦٤ ، ص ب .

٨٧- محمد بن محمد قطب الدين الخوبى " الحنفى " ، زبدة التحقيق ونزهة التوفيق تحقيق شرح " النصوص " للمولى العارف عبد الرحمن الجامى ، نسخته خطيه رقم ١٠٤٧ ، تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ، نسخت فى ١٨ شعبان سنة ٨٥٦ هـ . الورقة ٣٧ ، ص ( أ ) .

وهكذا يكون الوجود المشترك هو الوجود العام ، والوجود الزائد هو صفه " الموجودية " وهو وجود من شأنه أن يجعل الماهيات الغير مجعوله بإنتسابه إليها مجعوله وكل ماهية يكون وجودها عينها تكون واجبا بإعتراف " الطوسي " وعلى حد تعبير " النحوي " (٨٨) .

ومن الواضح أن هناك إختلاف في الرأي بين جمهور الفلاسفة والصوفية " وأبو الحسن الأشعري " فبينما ذهب أغلبهم إلى أن الوجود زايد على الماهيات في الواجب والممكنات على السواء خلافا للشيخ أبي الحسن الأشعري مطلقا أي في الواجب والممكن ، فإنه قال وجود كل شيء عين ماهيته ، وخلافا للحكماء في الواجب فإنهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زايد على ماهيتها (٨٩) .

والواقع أن " نصير الدين الطوسي " (٩٠) عندما يتحدث عن " الوجود العام المشترك " فإنه يرى أنه لا يتحقق إلا في العقل ، وكذلك في كل أمر آخر مشترك - والفرق هو أن الوجود الحق عيني ليس له وجود عارض ، والوجود العام عقلي لا يتحقق في غير العقل ، ويكون له وجود آخر عارض له إذا إعتبر كونه في العقل ، والحق الذي لا مزية أن واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون شيء عين وجوده عين ذاته ولا يمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفة إلا واحد من كل جهة ، واجبا مع كل إعتبار (٩١) .

وهكذا نلمح فيما قدمه الطوسي آثار الفكر الصوفي المتفلسف المتأثر بمنحاه الكلامي خصوصا إذا لاحظنا أن الماهيات عنده لا يمكن أن توصف بالعدم المطلق ، وإنما يصفها :

٨٨- المرجع السابق ، ورقة ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ .

٨٩- زبده التحقيق ونزهة التوفيق ، الورقة ٢٥ ص ( ب ) .

٩٠- راجع رسالة الأجوبة ، ق ٦٥ ، ص ب .

٩١- راجع رسالة الأجوبة ، ق ٦٥ ، ص ب .

أولاً: بالعدم الممكن الذى يقبل الوجود من الموجد.

ثانياً : إن تقدم الماهية بالوجود يعنى وجودها فى عين العلم الألهى ، وليس وجوداً مستقلاً ، ثم أنه لا يصف الماهية بالإمكان إلا بالقياس إلى الوجود والعدم.

وهو يقصد بذلك خلو الماهية عن الوجودين السابق واللاحق.

ثالثاً : لم يساور " نصير الدين الطوسى " بين الوجود الواجب والوجود الممكن ، فالوجود الواجب ثابت لكل وجود.

رابعاً : يكون الوجود زائداً عن الماهية فيما يتعلق بالوجود الممكن ، والوجود عين الماهية فيما يتعلق بالواجب.

لذلك نخلص إلى أن الماهيات عنده أمور وجوديه وليست وجوداً ، كما أنها ليست عدماً ، وإنما هى لا موجوده ولا معدومة وهو نفس المنعنى الذى ذهب إليه صدر الدين القونوى فى كتابه " الفكوك " (٩٢) عندما ربط بين الماهيات وشيئيه الثبوت من ناحية وشيئيه الوجود من ناحية أخرى.

---

٩٢- راجع صدر الدين القونوى ، الفكوك ، نسخه خطيه بدار الكتب المصرىة رقم ٣٢٣ م تصوف، ٧٣ راجع أيضاً مؤلف مجهول ، رسالة العجالة فى التعليق على الفكوك، مجموعة خطيه رقم ٣٤٢ م تصوف ، ورقه ٨٦ " وشيئيه الثبوت " عبارة عن صورة معلومية كل شىء فى علم الحق أزلاً وأبداً على وتيره واحدة ، وأما شيئية الوجود فكون الشىء موجوداً بعينه عند نفسه وغيره.

راجع صدر الدين القونوى ، النفحات الألهيه نسخه خطيه رقم ٢٧٤ ، تصوف ورقه ٧.

### » المسألة الثالثة «

( ٣ ) الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

وأما السؤال الثالث الملفز والذي وجهه " صدر الدين القونوي " إلى " نصير الدين الطوسي " فهو حول الواحد والكثير - أو الأحدية والواحدية.

وهل الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟ والقونوي يطرح المسألة طرحاً يوجب اعتقادنا أنه صاحب مذهب في صدور الواحد عن الواحد ، أو صدور الكثير من العقل الأول الصادر عن الواجب في تسلسل واحد.

ولقد لاحظنا تعلق مسائل أخرى بهذه المسألة - كمنظريّة العقل على ترتيبها ، وعلى صدور الكثير من العقل الأول المشهود له بالوحدة وجعل الإعتبارات المفروضة فيه علة لصدور الكثير منه أو جزء لعله . كذلك النظر إلى الإعتبارات المفروضة في العقل الأول على أنها ليست بأمور وجودية ، ذلك أن القول بخلاف ذلك يجيز صدور الكثير عن الحق مباشرة ؟ دون النظر إلى علة صدور الكثير عن الحق وهو محال في نظر الشيخ المولى " نصير الدين " .

ويتعلق بهذه المسألة أيضاً - سلسلة الترتيب الإيجادي بالوسائط ونقى تأثير الحق في الموجودات وإمدادها بالفيض الوجودي الذاتي دون وساطة العقل الأول.

كذلك يلزم مناقشه تعلق علم الله بالجزئيات على النحو الكلي دون أن يتعلق هذا العلم بالجزئيات جزئية لعدم معرفه كيفية ارتباط الواحد بالكثير على وجه غير قاذح في وحدة الواحد.

وهي الأمور التي أظهر " القونوي " إمتناضه وعدم موافقته عليها وهو يذكر أنه " لا برهان لهم على شيء من ذلك " (٩٣) .  
ولقد فهم " الطوسي " مما عرضه " القونوي " من كلام الفلاسفة والصوفية والمتكلمين أن قولهم " أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . بمعنى أن صدور الكثرة عن الواحد إنما تكون لإعتبارات متعلقة بالواحد - لذلك تصدر الكثرة عن الإعتبارات لا عن الواحد . ويضرب لذلك مثلا فيقول " أن الواحد تكون له النصفية بإعتبار الاثنين معه ، والثلثية بإعتبار الثلاثة معه ، وعدم الإنقسام بإعتبار وحدته لا غير " (٩٤) .  
وإذا كان الإتفاق على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يكاد يكون كاملا بين أهل النظر ، فذلك الواحد عندهم هو " القلم الأعلى المسمى عند بعضهم بالمقل الأول - والذي أشار إليه " الطوسي " " والقونوي " " وقطب الدين الخوي " بمصطلح " الوجود العام " (٩٥) .  
وهذا الوجود العام يفيض فيضا لا ذاتيا ، بل فيضا يفيض من المفيض على أعيان الممكنات التي سبق العلم بوجودها .  
فإذا علمنا أن مرد هذا الفيض هو الأمداد الإلهي ، أو هو التجلي الساري في حقائق الممكنات ، فإننا يجب أن نعترف أنه الإمداد الإلهي المقتضى قوام العالم وبقاؤه .  
وقد بين " قطب الدين الخوي " حقيقة هذا الفيض وهذا الوجود العام بإعتباره الوجود المنبسط والرق المنشور - يقول " إعلم أن العالم من حيث قابليته لما ينطبع ويحل فيه ، كالبیت كما أشار إليه الحق تبارك وتعالى في قوله - والطور وكتاب مسطور في رق منشور ، والبیت المعمور " (٩٦) .

٩٣- رسالة الأسئلة ، الورقة ٥٣ ص (ب) .

٩٤- رسالة الأجوبة ، الورقة ٦٦ ص (أ) .

٩٥- زبدة التحقيق ، الورقة ٣٦ ص (ب) .

٩٦- سورة الطور ، الآية ٣ ، راجع زبدة التحقيق الورقة ٣٦ ، ص (ب) .

فهو هنا ينظر إلى ( الطور ) بإعتباره مرتبه العالم من حيث حقيقته وإمكانه ، والكتاب المسطور هو الممكنات الظاهرة فى صفحه الوجود الذى هو الرق المنشور.

فإذا نظرنا إلى الكثرة الظاهرة فى الوجود فى مقابل الأحدية الإلهية على إعتبار التناقض القائم بين الوحده والكثرة ، أو بين الأحدية والواحدية ، قلنا أن الموجودات هى مجرد تعيينات شئونه سبحانه ، وهو جل شأنه ذو الشئون ، فحقائق الأسماء والأعيان عين شئونه التى لم تتميز عنه إلا بمجرد تعيينها منه من حيث هو غير متعين .  
وأما " الوجود " المنسوب إلى " الأعيان " والتى تعطىها صفه الكثرة فهو عبارة عن تلبس شئونه بوجوده ، وتعددها وإختلافها عبارة عن تجليات خصوصياته المستجنه فى غيب هويته ، ولاموجب لتلك الخصوصيات لأنها غير مجمولة ، ولايظهر تعددها إلا بتنوعات ظهوراته فى كل منها - هو المظهر لأعيانها ليعرف البعض منها من حيث تميزه عن البعض ، ومن أى وجه تتحد فلا تفايره ، يقول القونوى فى بيان تباين الممكنات وتعددها " ولله المثل الأعلى - تقلب الواحد فى مراتب الأعداد لإظهار أعيانها ، وإظهار عينه من حيثها فأوجد الواحد العدد ، وفصل العدد الواحد بمعنى أن ظهوره فى كل مرتبه مما نسميه فى حق الحق شأنًا... ويتبع كل ظهور من حيثية كل شأن من الأسماء والأوصاف والأحوال ، والأحكام بمقدار سعة دائره ذلك الشأن وتقدمه على غيره من الشئون ، وكل مايرى أو يدرك بأى نوع كان من أنواع الإدراك فهو حق ظاهر بحسب شأن من شئونه القاضيه بتنوعه وتعدده ظاهراً من حيث المدارك التى هى أحكام تلك الشئون مع كمال أحديته فى نفسه ، أعنى الأحدية التى هى منبع لكل وحدة وكثرة وبساطة وتركيب ، وظهور وبطون"(٩٧).

وهنا نتبين أن الوجود العام الفايض الوجود على أعيان الممكنات لا يتحول إلى وجودات متنوعة ومتكثرة لظهوره في الصور والتنوعات الكونية ، فهذا الظهور هو تنوع النسب التي تربط بين الواحد والكثير - لكل شأن من شئون الواحد يتجلى في ممكن من الممكنات ، فتشهد الكثرة باعتبارها شئون الواحد لا تعددات الواحد . والواقع أن " نصير الدين الطوسي " قد حاول أن يقدم في هذا المجال نقداً لمعظم الآراء التي صدرت عن الفلاسفة والصوفية إعتقاداً منه أن هناك ما يشوب هذه الآراء ويقلل من قيمتها فهو لا يوافق على القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بإعتبار واحد لأن هذا يطلمنا في نظرهم على كيفية صدور الكثرة عن الواحد طالما أن لكل واحد إعتبار واحد كما يظنون (٩٨) . وهذا لا يشكل حلاً للإشكال في نظر " الطوسي " .

كذلك يذكر " الطوسي " أن الفلاسفة تعرضوا لذكر الأفلاك التسعة فقط وذكروا عقولا عشرة دونما زياده ولانقصان وهو في نظره أمر غير مقبول لأن هناك أفلاك كثيرة وكواكب مخبره ، ولكل واحد منها عقل ونفس ، كما يصدر عنها إعتبارات مختلفة ومتكثرة . ولقد رفض " الطوسي " فكره نفى تأثير الحق في الموجودات ، ونفى تعلقه بالجزئيات يقول " نصير الدين " أما نفى تأثير الحق في الموجودات ونفى تعلقه بالجزئيات فمما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم - يقصد الفلاسفة والصوفية والفقهاء - وكيف ينضون تأثيره في الموجودات بعد أن جعلوه مبدأ الكل ، وكيف تعلقه بالجزئيات وهي صادرة عنه ، وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . بل لما بنوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما بنوا عنه الكون

فى الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيتها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة ، فقالوا كما يكون العالم بالأمكانه إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيد فى أى جهه من جهات عمرو ، وكيف تكون الإشارة منه إليه ، وكم بينها من المسافه ، وكذلك فى جميع ذوات العالم ولايجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى ، كذلك العالم بالأزمنه إذا لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيد فى أى زمان يولد وعمرا فى أى زمان وكم يكون بينهما من المدة وكذلك جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنه<sup>(٩٩)</sup>.

ومكذا يؤكد " الطوسى " أن العلم بالكليات والجزئيات يتم فى علم الله بها على نفس المستوى - فهو جل شأنه يعلم الكلّيات والجزئيات وتصدر عنه صدورا لازمانيا ولامكانيا لأن نسبة جميع الأزمنه والأمكانه إليه واحدة.

وهو يتفق مع " صدر الدين القونوى " فى إدراك صدور الكثرة عن الواحد عن طريق الذوق والكشف<sup>(١٠٠)</sup>.

فالوجود الواحد متنوع الظهور بالأسماء وصور الأحوال والصفات - ويبدو هذا فى علوم أهل الارتسام المطابق علومهم علوم الفعاليه... ونفس من هذا شأنه كما يذكر " القونوى " تزكو وترقى وتصفو ويتجهر ويتسع فلكها وتتحد بالجناب الأعلى ويشتمل بنور الحق كما قال صلى الله عليه وسلم وأشار إليه فى دعائه بقوله " جعلنى نورا فيصير نورا محضا وينسلخ من الظلمات الأمكانية وأحكامها التقيديه... فيصير مرآة لنفس الارتسام الأزلّى الإلهى فالقدر الذى يعلمه من جناب الحق والأشياء يعلمه على نحو ما يعلمه الحق بعلم ذاتى لاهو موهوب ولا مكتسب وهذا العلم فوق العلم الدنى الذى

٩٩- رسالة الأجوبه ، الورقة ٦٧ ، ص (ب).

١٠٠- رسالة الأجوبه ، الورقة ٦٧ ، ص (ب).



هو عند أكثر أهل الذوق أعلى علوم الواجب ، وإليه الإشارة بقوله تعالى " ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء " (١٠١) فإنه علم إحاطى يختلف عن علوم الناس الحادثة الإنفعالية.

وهنا يحاول " القونوى " أن يقدم رأيا أخذ به " ابن سينا " وتابعه فيه " نصير الدين الطوسي " - وهو أن العلم بأن الله واحد وأن الأشياء والموجودات المتكثرة صادرة عنه دونما تعارض بين الوحدة والكثرة هو أمر يقره دون تناقض أهل الذوق والكشف ، ويدركه ذوق الأنبياء دون الحاجة إلى واسطه وكذلك يدركه ذوق الواصلين إلى هذا المقام مع تفاوت حظوظهم من الحق بموجب خواص استعداداتهم.

والواقع أن الطوسي عندما يتحدث عن مذهبه في صدور الكثرة عن الواحد فإنه يشير إلى أن كل أمر يصدر عنه - جل شأنه - إنما يصدر بالاستقلال أو الانضمام ، فإنه علة لذلك الأمر ، والأمر معلول له (١٠٢).

وهو ما يشير إلى أن كل وجود سواء كان كلي متجمع أو جزئي متفرق معلول لله وصادر عنه فهو علة كل جزئي أو كلي وهو هنا يتنقذ سلسلة العقول أو الوسائط التي ظهرت عند غيره من الفلاسفة والصوفية من المتفلسفين أمثال " الفارابي " و " ابن سينا " وحتى " صدر الدين القونوى ".

---

١٠١- صدر الدين القونوى ، رسالة الموافقات ، ورقه ٧٨ ص ( ب ) ، ٧٩ ص ( أ ) والآيه رقم.....من سوره

١٠٢- تجريد العقائد ، ص ٨٧ ، راجع أيضا تطور علم الكلام إلى الفلسفه ، ومنهجها عند نصير الدين الطوسي ، ص ١٠٠ .

والأرجح عندنا أن صدور الكثرة عن الواحد عند " نصير الدين الطوسي " إنما تصدر بإعتبارها إنعكاسات لصور الأسماء والصفات الإلهية على المرايا الأزلية التي ترى فيها ذات الحق وصفاته ، فكان الكثرة الوجودية نسبة راجعه إلى عين واحده ، وما العالم إلا ظل الحضره الإلهية (١٠٣) .

فتكون الكثرة من حيث الأسم الجامع ( الواحد ) نسبة الاسم الباطن ، وتكون من حيث التعدد نسبة الظهور ، أو هي نسبة الغيب ونسبه الشهاده ، أو هي حضره الأحدية في مقابله حضره الواحدية ، أو هي حضره الوجوب في مقابله حضره الإمكان ، أو هي العماء في مقابله النور الإلهي ، أو هي العدم السابق المقدم على الوجود في مقابله الأعيان الثابتة ، أو هي العلم في مقابله العمين .

وهذه كلها من المفاهيم التي شاعت في التصوف الفلسفي ، وإستقرت بين كل من الشيخ الأكبر " محيي الدين بن عربي " وتلميذه المبقرى " صدر الدين القونوى " (١٠٤) .

---

١٠٣- الظل : هو الوجود الإضافي في الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة التي هي المعدومات ظهرت بأسمه النور الذي هو الوجود الخارجى المنسوب إليها فيستر ظلمه عدميتها- قال تعالى " ألم تر إلى ربك كيف مد الظل " أى بسط الوجود الإضافي على الممكنات - راجع إصطلاحات الصوفية للقاشانى ص ١٦٥ ، راجع أيضاً الآيات ، ٤٥ من سورة الفرقان ، ٢٥٧ من سورة البقرة ، راجع أيضاً مفتاح الغيب لصدر الدين القونوى ، ص ١٦٧ .

١٠٤- راجع مفتاح الغيب ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، راجع أيضاً إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ، ص ٩٩-١٠٠ ، كذلك ابن عربي ، والفتوحات المكية ، السفر الثالث ، بتحقيق د. عثمان يحيى القاهرة ١٩٧٤م ، ص ١٧٤ .

" والأحدية " هي الذات مع إسقاط الجمع ، أو هي المرتبة التي تسمو على كل تعدد - راجع القاشانى ، إصطلاحات الصوفية ، مادة الأحدية .

**رسالة الأجوبة المعنوية**  
**جواب رسالة صدر الدين للمولى**  
**خواجة نصير الدين الطوسي**



**منهج التحليل والدراسة لرسالة نصير الدين الطوسي  
في الرد على صدر الدين الطونسي**

الرسالة موضوع الدراسة هي الثانية في المجموعة الخطية التي أشرنا إليها فيما تقدم من هذه الدراسة وقد صنفها "الطوسي" رداً على الأسئلة التي وجهها له صدر الدين الطونسي في الرسالة التي أشار إليها كتاب التراجم بعنوان "الأسئلة عن عيون المسائل" كما قدمنا. وموقع هذه الرسالة من بداية الورقة (٦١) من المجموعة الخطية التي عثرنا عليها ضمن تركية "عبد الرازي بن عبد الرحمن بن علي بن مؤيد" والتي أثبت ناسخها أن مالكها المشار إليه قد حصل عليها يوم الأحد ثامن ذي الحجة "حجة إثني وثلاثين وتسعمائة بمدينة قسطنطينية بتركيا" (١).

وقد ورد ذكر هذه الرسالة عند "بروكلمان" Brocklmann (٢) وهلموت ريتتر (٣) Helmut Ritter كما يذكر بروكلمان Brocklmann هذا المصنف بعنوان "الرسالة المفضحة عن منتهى الأفكار" (٤) وكذلك أشار إليها شارح مفتاح الغيب كما أثبتناه في رسالتنا للدكتوراه.

ويشير "بروكلمان" Brocklmann إلى وجود نسخة من هذا المصنف في مكتبة الفاتيكان برقم 1453 V. (٥)

---

١- راجع المجموعة الخطية رقم ٢٦٧ علم الكلام بدار الكتب المصرية مكتبة طلعت.

٢- Brocklmann; G.A.L.&S.P.807

٣- Helmut Ritter; Autographs in Turkish Libraries Oriens jurnal of International society of Oriental Research; E.J.Brill; 1953 V.6.70-75.

٤- شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٥٧٤، تصوف طلعت بدار الكتب المصرية.

٥- راجع د. إبراهيم ياسين، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة ١٩٨٥، ص ٥٨.

Brocklmann, G.A.L.S.P.807.

كما يشير إلى نسختين أخريتين إحداهما برقم ١٥٢٣ بمكتبة ليدن،  
والأخرى برقم ٨ و ٧ و ١٨١٨ بمكتبة ولي الدين(١).

وما زالت كل هذه النسخ مخطوطة وكذلك نسخ الرسائل التي  
حصلنا عليها ويمير منها في دراستها على النحو التالي:-

أولاً: سوف نتبع منها مقارناً بين الرسائل الثلاث حتى نتمكن من  
إثبات النص الكامل والصحيح للرسالة التي أرسلها "الطوسي" إلى  
صدر الدين القونوي.

ثانياً: سوف نعتمد على رسالتي القونوي الأولى والثالثة لإكمال  
النصوص المنقوصة، ولتصحيح ما يمكن أن يكون مشوهاً أو مبتوراً.

ثالثاً: سوف نشير إلى رسالة الأسئلة بالرمز (أ).

ورسالة الأجوبة بالرمز (ب).

ورسالة المؤخذات بالرمز (ج).

رابعاً: وسوف نستخدم هوامش النص الذي تقدمه هنا لإيضاح غوامض  
المصطلح وإشارات التصوف الفلسفية والروحية.

خامساً: سنخصص الجزء الأخير من هذا المصنف لدراسة النظريات التي  
دار حولها النقاش . والتي ظلت شبهة مجهولة للباحثين في مجال  
التصوف الفلسفي.

## نص الرسالة

### مقدمة الرسالة

الحمد لله الذى نصب فى كل زمان هاديا للخلق إلى الطريق القويم ومرشد لهم إلى الصراط المستقيم وأيده بتأييده حتى جمع بين فضيلتى العلم والعمل، وبلغ مقاصد أهل الكمال بقوتى الكشف والنظر، وصار منبعا (١) لأحكام الشريعة ومبدأ إلى أسرار أهل الحقيقة، سالكا سبل الخيرات، واصلا إلى مقاصد أهل السعادات تابعا (٢) فى العالم لنبيه المصطفى وحببيه المجتبى "محمد خير الخليفة الداعى إلى أشرف الطريقة" ﷺ وعلى آله وأصحابه وأتباعه، كما نصب فى زماننا المولى المعظم الإمام الأعظم، قطب الأولياء وخليفة الأنبياء الداعى الهادى للخلق صدر الملة والدين مجدد الإسلام والمسلمين " محمد بن إسحاق أدام الله أيامه وأنجح (٣) مرامه وأسبغ عليه أنعامه فى دنياه وأخره ومنقلبه ومثواه إنه مفيض الخيرات ومنزل البركات ومحب الدعوات وبعد.

فقد وصل من جنابه العالى الذى وجد (٤) أهل العلم والذوق جميعا مطالبهم لديه - إلى أحوج خلق الله سبحانه " محمد بن محمد الطوسى " كتابا جامعا للإشارات الروحانية، إلى الأسرار الربانية متضمنا للطايف الحكمة، والكتب العلمية، مرشدا إلى المعانى الغيبية والخطرات الذوقية ما استفاد منه بقدر إستعداده وجعله عده لمن يحتاج إليه معاده وإمثال أمره النافذ ومرسومه المطاع فى إيراد مايتوق (٥) إليه مما قيل فى المسائل التى حلها لا يستطاع وإن كان

١- فى أصل الرسالة، منبعا وأغلب الظن أن صحتها منبعا، راجع الورقة ٦١ ص أ، الرسالة رقم ٣٦٧ علم الكلام بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.  
٢- "تابعا" وصحتها تابعا، راجع ص ٦١ من الأجوبة، ص أ.  
٣- كتبت "أنجح" والأصح أنجح لأنها ضمن دعاء نصير الدين الطوسى لصدر الدين القونوى، راجع الورقة ٦١، ص أ من رسالة الأجوبة.  
٤- كتبت لحد والأصح وجد طبقا للسياق، ق ٦١، ص أ من رسالة الأجوبة.  
٥- كتبت "مايتوقف" وصحتها "مايتوق" طبقا للسياق، راجع ورقة ٦١ ص أ.  
والواضح أن ديباجة الرسالة التى قدم بها نصير الطوسى فى الرد على "صدر الدين" تشير إلى المنزلة العالية والمكانة الرفيعة التى ينظر بها "النصير" إلى "الصدر القونوى".

قاصراً فهمه إدراك مابقى مقصراً عن أراد حقه على الوجه الذى سعى وبعث ماسح له إلى مابه (١) الشريف وجنابه المنيف ليشرق بنظره الصايب ويعرض على رأيه الثاقب فإن وقع مع الإرتضاء أستبعد بذلك خادم الدعاء وإلا فمذره مستغنى عن الإيراد والإصدار وقصور فهمه غير ممكن أن يتدارك بالإعتذار بالإعتذار فأقول:

أما صدر الكتاب فمشمتمل على فوايد من كل فن لا يحصى وسائل من كل جنس هي الغاية القصوى. وليت التوفيق يساعد في الوصول إلى معرفتها والتقدير يعطى إستعداداً لفهم حقيقتها وإذا كان ذلك أجل وأعلى من أن تشغل بما فيها (٢) أو يحتاج في كل قضية إلى إيراد برهانها أو يورد مقالة في تحسينها أو يرتب فصول في ترتيبها فجعلتها زريعة لمطالبى الحقيقة ووسيلة إلى معارفه (٣) التعينية وشرعية إيراد مايتعلق بالمسائل المشتملة على الأسئلة (٤) والفوايد المتعلقة بتلك المشكلة إنقياداً لأمره وإمثالا لحكمة فأقول وبالله التوفيق وإليه إنتهاء الطريق أدام الله أيامه ويقصد صدر الدين القونوى:

#### المسألة الأولى:

هل يثبت عندكم أن وجود واجب الوجود أمر زايد على حقيقته إلى أن قال فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وهذا خلف... (٥).

١- كلمة غير واضحة وغير مفهومة وقد تكون « بابه » لما ظهر فى سياق النص، راجع الورقة ٦١، ص ب من رسالة الأجوبة.

٢- كتبت « لشعل نيناها » والصحيح هو ما أثبتناه فى النص- راجع ورقة ٦١، ص ب.

٣- كتبت « مأرفة » وصحتها معارفه، راجع ورقة ٦١ ص ب من رسالة الأجوبة .

٤- كتبت « الأسئلة »، وصحتها الأسئلة، ورقة ٦١ ص ب.

٥- أثبت نصير الدين الطوسى الأسئلة التى وجهها له صدر الدين القونوى ناقصة قد أثبتنا هذه الأسئلة كاملة عند الحديث عن المنحنى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين. راجع رسالة الأسئلة، ص ٤٧، ٦٤، ٦٨.



أما البرهان الموضح تحقق كونه وجوده عين ماهيته وأن ليست له حقيقة وراء الوجود فهو أنه: لو كان له وجود وماهية لكان مبدأ لكل إثنين، وكل إثنين محتاج إلى واحد هو الإثنين، والمحتاج إلى مبدأ لا يكون مبدأ لكل - فإن قيل:

الماهية موصوفة والوجود صفة لها. والموصوف متقدم على الصفة القائم بها.

فالمبدأ الأول واحد الماهية قبل الماهية على تقدير تقدمها الوجود لا تكون موجوده ولا معدومه، وأن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهذا محال (١).

وأما قوله من البين أن مفهوم الوجود من حيث تعيينه في تمقلنا مفهوم واحد وهذا المفهوم من حيث أنه هو: إما أن يقتضى أن يكون عارضا لماهية شيء أو لا يقتضى ذلك (٢) كلا من القسمين في جوابه:

ان الألفاظ التى لها مفهوم واحد المقول على كثيرين من قسم إلى قسمين أحدهما أن يكون ذلك المفهوم فى أحاد تلك الكثيرين بالسواء وهو كالإنسان فى زيد وعمرو والفرس - فى هذا الفرس - وذلك الفرس وتسمى تلك بالألفاظ المتواطئة. ويكون حكمها فيما يقتضى تلك الكثرة لا على السواء بل إما أن يكون فى بعضها أقدم

١- جاءت فى النص «مح» وصحتها كما أثبتناها محال، راجع ورقة ٦٢ ص أ، من المخطوطة ٢٦٧ م علم كلام.

٢- هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل وقد كتبت «ذلك» وصحتها طبقاً للسياق ذلك، راجع ص أ من الورقة ٦٢ من المخطوطة ٢٦٧ م علم كلام.

أو أولى أو أشد أو أكثر. وهو كالبياض على الثلج والعاج،  
والموجود على الجوهر والمرض، وفي هذا القسم لا يجب أن يكون  
مقتضيات تلك المفهومات واحدة بل بما يختلف مثل إسم الضوء الواقع  
على ضوء الشمس وضوء القمر والنار، وضوء الشمس يقتضى زوال  
العشى دون سائر الأضواء، ومثله إسم العلم الذى يكون بعض مايقع  
عليه مفهومه بديهيا وبعضه مكتسبا وبعضه فعليا فوجب وجود معلومة  
وإنفعاليا لا يوجب ذلك الوجود من هذا القبيل فإنه يكون فى الواجب  
قائما بذاته من غير عروضها لماهية تقتضى فى الجسم والمادة أن  
لا تكون تلك الماهية قائمة بغيرها فى الصورة والعرض يقتضى قيامها  
بمحل، وكما أن ليس لقائل أن يقول لو كان الضوء والعلم مقتضيين  
لزوال العشى ولوجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك... ليس  
كذلك أن يقول لو كان الوجود مقتضيا لكونه غير عارض لماهية  
لكان كل وجود كذلك فإذن ثبت أن من الموجود ما يقتضى أن  
لا يكون عارضا لماهية ومنه ما يقتضى أن يكون عارضا وبطلت القسمة  
إلى أنه إما أن يكون مقتضيا للعروض أو للأعراض ولا يقتضى  
أحدهما. (١)

---

١- تكررت هذه المبارات فى ص (أ)، (ب) من الورقة ٦٧ من المخطوط (ب). وجاء فى  
ص (أ)... وضوء الشمس يقتضى زوال العشى دون سائر الأضواء مثله إسم العلم الذى يكون  
بعض مايقع عليه مفهومه بديهيا... وبعضه مكتسبا وبعضه فعليا فوجب وجود معلومه  
وإنفعاليا لا يوجب ذلك الوجود من هذا القبيل فإنه يكون فى الواجب قائما بذاته من غير  
عروضها الماهية تقتضى فى الجسم والمادة ألا يكون لكل الماهية قائمه بغيرها فى الصورة  
والعرض يقتضى قيامها بمحل.

الوجه الآخر **كل عاقل** إلى أن قال **فدل** ما ذكرنا أن وجوده زايد على حقيقته (١).

**كل** ما لا يتحمل أن يكون له أشخاص كثيرة فهو غير محتاج إلى تعيين زايد على حقيقته، فإن حقيقته سواء كانت نفس وجوده

---

(١) جاء سؤال القونوى فى رسالة الأسئلة على هذا النحو . هل ثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زايد على حقيقته، أم وجوده عين ماهيته وأنه ليست له حقيقة وراء الوجود وعقب على ذلك بقوله: أنه من البين أن مفهوم الوجود من حيث تعيينه فى تعقلنا مفهوم واحد - هذا المفهوم من حيث أنه هو مع قطع النظر عن كل ما سواه يقتضى أن يكون عارضاً لماهية شىء من الماهيات أو لا يقتضى ذلك أو لا يقتضى واحد من القسمين .

فإن كان الأول وجب أن يكون كل وجود عابر لماهية وله صلاحية ذلك فوجود واجب الوجود يكون صنعه لحقيقته وإن كان كان الثانى وجب أن لا يكون شىء من الموجودات المتعلقة عارضاً لشيء من الماهيات - فاما أن لا يكون هذه الماهيات الممكنة موجودة - أو تكون موجودة ولكن وجودها نفس حقيقتها - فح - لا يكون مفهوم الوجود واحداً وقد فرضناه مفهومًا واحداً فهذا خلف وإن كان الثالث - فح - لا يكون وجود واجب الوجود مجرداً عن الماهية إلا بسبب منفصل فلا يكون الواجب الوجود لذاته بل بغيره وهذا خلف - الوجه الآخر أن كل عاقل يجزم بأن لوجود الواجب نقشا فى تعقله يستلزم ذلك الفهم والتعقل سلب أشياء شتى عنه، وإثبات أمور شتى أيضا له - هذا مع إتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته مجهولة فإن الاتفاق واقع بأنه لا جاز أن يقول أنه معلوم الذات من وجه مجهول من آخر لأنه يلزم من ذلك أن نتعقل فيه جهتان مختلفتان وهذا باطل لثبوت أنه واحد من جميع الوجوه ...

فدل ما ذكرنا على أن وجوده زايد على حقيقته.

راجع رسالة الأسئلة، ورقة ٤٧ ص ب.

أو معروضه لوجوده هي تعيينه لعدم احتمال وقوع الشراكة فيه. إنما يحتاج إلى التمين لكل ماله أشخاص كثيره فإن كل شخص منه يحتاج إلى تعيين يميزه عن غيره مما هو من نوعه وههنا سر عظيم... وهو أن الوجود الذي يقع مفهومه على الواجب والممكن بالتشكيك أمر عقلي فإن الوجود في الأعيان لا يمكن أن يقع على أشياء يشترك فيه ذلك الأمر مقول على الوجود الواجب القائم بذاته الذي لا يمرض لماهية، وعلى غيره من الوجودات، وإذا اعتبر وجوده في العقل كان ممكنًا غير واجب واسم الوجود يقع عليه وعلى الواجب وقوع زيد على وجوده العيني وعلى اسمه وذلك الوجود أمر مقول والوجود الواجب غير معلوم بالسكنه والحقيقه، وإنما يعقل منه هذا الوجود المعقول مقيدًا بقيد سلبى، وإذا حقق ذلك ارتفع الاشكال المذكور بسبب تعدد الجهات وأعلم أن سبب الأشياء عنه إثبات الأمور له إنما يعقل بعد ثبوت تلك الأشياء والأمور، وذلك لا يتحقق معه تعالى عند اعتبار حقيقته بل يكون بعد صدور الأشياء عنه، وأما قوله مع إتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته مجهوله فمن الواجب أن يقول مع إتفاق الحكماء لأن مشايخ المعتزله من المتكلمين يدعون أن حقيقته معلومه للبشر كما هي (١).

---

١- يرى القونوى أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر - ويقصد بالحقائق الأعيان المتمينه فى عين العلم الالهى - راجع ورقه ٦٣ ص أ من المخطوطه (ب).

والوجه الآخر كونه مبدأ الغير إلى أن قال جزء من علم الثبوت. كونه مبدأ لغيره يكون لوجوده الواجب المبنى لا الوجود المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك الذى يخصصه العقلاء بالقيء السلبى، ثم أن كثيرا من السلوب يكون أجزاء من علم الثبوت(١) كما أن عدم الفيم مع طلوع الشمس يكون علم مناره الأرض وعدم الضد فى المحل مع علم الضد الآخر علم تامه لحدوث الضد الآخر فى ذلك المحل... والوجه الآخر أنهم قالوا إلى أن قال: ولا أمر نجزم بصحة عاقل... قد مر جواب هذا وهو أن البعد والجسم يقعان على ماتحتهما بالتواطؤ بخلاف الوجود المقول على الموجودات بالتشكيك، وأما الوحدة والكثرة فهما عرضان وتحددتهما عن المادة لا يكون إلا فى العقل كما فى سائر الأعراض التى يتعلل مجردة عن محالها، وليس شأن الوجود كذلك، وقد روى عن فيثاغورث(٢) أنه قال الواحد والأعداد المركبة من تكراره هى مبادئ الموجودات، وقد صدرت عن المبدأ الأول على ترتيبها وكانت مجردة عن المواد ثم صدر منه بتوسطها سائر الموجودات وصار الوحدة والكثرة مقارنتين لها.

---

١- إشارة إلى شينة ثبوت الأشياء فى علم العالم بها - راجع فى معنى الشينية فى تحقيقنا لكتاب النصوص فى تحقيق الطور المخصوص الذى صدر عن مركز تحقيق التراث بكلية التربية بدمياط جامعة المنصورة سنة ١٩٨٩م، ص ٢٨.

٢- إشارة إلى الفيلسوف اليونانى فيثاغورث صاحب نظرية الأعداد.

على الوجه نفسه لهذا يناسب الوجود من حيث القيام بالذات فى المبدأ والعروض للماهيات بعد ذلك. لكن هذا نقل مجرد ولا أصل له ولا برهان عليه...ومما يؤيد مما ذكرناه إلى أن قال وقرر ما قصد تقريره. وأما قوله الوقوف على حقايق الأشياء ليس فى قدرة البشر، يريد بالأشياء أعيان الموجودات التى تسمى الطبايع. وإنما ذكر ذلك فى موجودات صعبة تجديدها ولم يرد به حقايق المعقولات وذلك لأن من لم يقف على حقيقة الإثبات والنفى كيف يقدر أن الحكم عليهما بإمتناع الإجتماع بديهية حقيقية الجسم - كيف تحكم بإمتناع إجتماع جسمين فى حيز واحد - بديهية إمتناع كون الجسم الواحد فى الزمان الواحد فى حيزين بديهية من لم يقف على حقيقة العشرة والخمسة - كيف يحكم بأن العشرة ضعف الخمسة ومن لم يقف على حقيقة المثلث كيف يحكم على أن زواياه مساوية لقائمتين وبالجمله جميع العلوم اليقينية مبنية على الوقوف على حقايق المعقولات التى هى "تصوراتها" حتى يتأتى "التصديقات" المبنية عليها(١).

ثم قال فيما يختص بحقيقة الخلق إلى أن قال يكون الوجود من لوازمها...هذا بيان لإمتناع الوصول إلى كنه المبدأ الأول. وإنما أراد بقوله أما أن يدخل الوجود فى تجريده كما يقال عليه الوجود الواقع على الموجودات بالتشكيك وهو بمنزلة الجنس ويقيد بقيد سلبى حتى يقتصر عليه وهو بمنزلة الفصل- ويريد بقوله وإما أن يكون له حقيقة

١- من المعروف أن التصورات والتصديقات والجنس والفصل من المصطلحات المستخدمة فى المنطق التى يميل الطوسى إلى إستخدامها فى البرهنة على صحة رأيه. ص ٦٣ ب من المخطوطه (ب).

فوق الوجود الموجود من لوازمها الإشارة إلى "الوجود العيني"  
الذي لا يصل إلى إدراكه عاقل - ثم قرر هذا المعنى بطراز آخر إلى أن  
قال لكن معرفته بالعكس مما يجب أن يكون عليه(٢).

الحكماء قرروا أن العلم بالعلم يوجب العلم بمعلولاتها علماً تاماً  
- والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بعلته إلا علماً ناقصاً وذلك لأنه  
يقتضى العلم بأن لذلك المعلول علته ولا تقتضى العلم التام بتلك العلة  
فبين في قوله "هاهنا"(٣) ذلك في أعيان الموجودات بياناً عاماً وليس  
فيه ما يدل على أن المعقولات لا تدرك... ونحن نقول أن من مقتضى الذوق  
إلى أن قال إذ لا يتم تقرير كل واحد من الآخرين...

هذا كلام في غاية الحسن والكمال.

---

١- الوجود العيني هو الوجود في "عين العلم الإلهي" لأن إنتقال الموجودات من الغيب  
المطلق إلى عين العلم هو إنتقال من غيب مطلق إلى غيب إضافي - راجع ص(أ) من الورقة ٦٤  
في المخطوطة (ب).

٢- النص كما ورد في المخطوطة (أ) عند "القونوي" هو على النحو التالي "وأما أن يكون له  
حقيقه فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها ثم قرر هذا المعنى بطراز آخر فقال لا يمكن  
للإنسان أن يعرف حقيقه الشيء البتة لأن مبدأ معرفة الأشياء هو الحين، ثم تميز بالعقل عن  
المتشابهات والمتباينات ويعرف خ بالعقل بعض لوازم الشيء وأفعاله وتأثيراته وخواصه  
فتدرج من ذلك إلى معرفة غير مجمله غير محققه". راجع الورقة ٤٩ ص أ من المخطوطة (أ)  
من المجموعة الخطية رقم ٢٦٧ علم كلام.

٣- هكذا في النص والسياق معيب - راجع الورقة ٦٤ ص أ من المخطوطة (ب).

لا يقف عليه من لا يكون له حظ مما يقتضى الله سبحانه على  
"المتوجهين" (١) إلى جنبه بطريق الكشف جعلنا الله من أوليائه  
الواصلين إلى تلك المرتبة إن شاء وهو ولى التوفيق (٢).

---

١- التوجه بالمعنى الميتافيزيقي يشير إلى كل قلب فى العالم الأعلى والأسفل، وهو  
التوجه بتجل خاص - ومنه التوجه للإيجاد وهو ظهور الحق بالتجلى فى صورة كل ماسواه  
فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية هذا الشيء.

راجع محيى الدين (بن عربى الفتوحات المكية بتحقيق د. عثمان يحيى، د. إبراهيم مدكور،  
القاهرة ١٩٧٤م، السفر الثالث، ص ٥١، ١٩٣).

٢- يذكر صدر الدين القونوى فى هذا النص "إن من مقتضى الذوق الصحيح الذى حظى به أهل  
الحق منه سبحانه كون مبدأ معرفتهم معرفة الحق بالحق - عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق  
من حيث ما عرفوه به، ثم عرفوا ما شاء الحق أن يطلعهم عليه دفعه أو بالتدريج، ولهذا  
يستحيل عندنا أن يعرف أحد حقيقته شيء ما ما لم يعرف الحق والحق فى كل متعين عقلا أو  
ذهنا أو حسا غير متعين ولا ممازج ولا مماثل ولا بعيد إلا من حيث إمتياز حقيقته عن كل شيء  
مما ذكرنا - راجع الورقة ٤٩ ص (أ) من المخطوطة (أ).



## المسألة الثانية

المسألة الثانية: هل الماهيات الممكنة مجموعة إلى أن يقال وهذا أيضا محال... (١)

---

١- يأتي السؤال عند صدر الدين القونوي على النحو التالي:

هل الماهيات الممكنة مجموعة أو غير مجموعة وعلى كلا التقديرين فهل هي من كونها ماهيات فقط أمورا وجودية.

لأنه يلزم من ذلك مساوقتها للواجب ووجوب الوجود الذاتي وفي صرافة الوحدة الذاتية ولم يكن ح ممكنه بل واجبة لخلوها عن وصف الإمكان والفقر المستلزم لإستفاده الواجب من الغير وأيضا فاتصافها بالوجود ثانيا إن كان بنفس الوجود الأول كان تحصيله للحاصل وإن كان يوجد ثان مغاير للوجود الأول فذلك أيضا باطل لأن التقديران الممكنان ليس لهما إلا وجود واحد تشترك فيه جميعها فان استكمال الممكن إنما هو بالوجود المستفاد من الوجود الواجب وعلى تقدير صحة ماذكر يلزم إنتقال جميع الممكنات من حاله الوجوب إلى حالة الامكان ومن الغنى الذاتي الأزلي إلى مقام الحدثان وإخفاء في أن البقاء على الحالة الأولى أفضل لأنها شأن الحق سبحانه يختص ويلزم من فر صحة ماذكر مفسد أخرى غير ماذكرنا لا يخفى على المستبشرين منها أنه إذا لم يكن الوجود واحدا مشتركا وقيل بأن لكل ممكن وجودين مختلفين بالحقيقة لابد من بيان الفرق بين الوجودين وتعيين الفائدة الحاصلة من كل منهما - ثم نقول - وإن =

ويعلق نصير الدين الطوسي قائلا:

المواد من قولهم الماهيات ليست مجموعته هو أن السواد مثلا لا يكون سوادا بجعل جاعل، وذلك أنا إذا فرضنا سوادا فى الأول ثم أوردنا عليه جعل الجاعل "أن إستحال" (١) أن يغيره الجاعل مما فرضناه وإلا فكذلك الوجود وجودا وذلك لامتناع تحصيل الحاصل ولو كنا قلنا هل للجاعل أن يجعل السواد موجودا لكان جوابه الحق نعم له أن يبدع السواد، وأن يجعل السواد موجودا، بل الحق أن جميع الماهيات الممكنة صارت منسوبة إلى الوجود، فإن الامكان لا يمكن

---

= بأن الماهيات مجعولة وليست بأمور وجودية يلزم أن يكون الحق مصدر العدميات لا يتناهى وأن يكون سبحانه على تمييز كل منها على الآخر ويكون حاصل أثره أمر عدميا فى مثله إذن من المستحيل أن يكون عدمها على تمييز بعضها عن بعض فإنه يلزم من ذلك تأثير المعدوم فى المعدوم، وإن كان تمييز بعضها عن بعض غير مجعول بمعنى أنه ليس موجب التمييز هو الحق ولاهى لأنها معدومة فلا يكون مؤثره وإلا يلزم أن مالا وجود له بوجه يكون متعدد إلا لموجب فيكون التعدد الثالث وجوده من بعض الوجوه وصفا لما لا وجود له بوجه وهذا أيضا محال.

راجع ص أ من الورقة رقم ٥٠ من المخطوطة ( أ ).

١- صحتها «لاستحال» حتى تتسق مع السياق، راجع الورقة رقم ٦٤ ص أ من المخطوطة ( ب ).

أن يوصف به الماهية من حيث هي ماهية فقط إنما يمكن أن يوصف به إذا قيست إلى الوجود وإلى العدم، وأما قوله هل من كونها ماهيات فقط أمورا وجودية فالجواب لا... فإن الماهية من حيث هي ماهية فقط أن تكون أشياء غير الماهية، وأما تفسيره بقوله هل لها ضرب من الوجوب فالجواب نعم ؛ فإن الماهيات إذا تصورت حدث لها وجود عيني، والوجود العيني لا يكون إلا من موجد لها، والوجود العقلي يكون ممن تعقلها وكلا الوجودين ممكن له، وإذا قالوا للماهية وجود قبلها أرادوا به الوجود العيني، وإذا قالوا لها وجود بعدها أرادوا به تعقلها بعد وجودها يعنى العلم الإنفعالي، وإذا نظر إلى الماهية فقط لم يكن فى القصد العقلي إلا الماهية، ولم يكن الوجود ولا العدم داخليين فى ذلك النظر، ولذلك قالوا أنها ليست بموجودة ولا معدومة، ثم أنظر إلى حالها عند كونها منظور إليها وكونها حاصلا فى عقل لزم أن يكون لها وجودا ما عقلي وإما عيني فيكون بالقياس إلى ذلك الوجود ممكنه كذلك إذا نظر إلى أحد وجوداتها من حيث هو وجود ولم يكن إلا ذلك الوجود فقط، وإذا نظرت إلى ثبوت ذلك الوجود لها كان لذلك الوجود وجود آخر وهلم جرا إلى أن يقف الذهن وإذا تصور هذا الموضع هكذا سقط الاشكالات اللازمة (١)

١- راجع قول « نصير الدين الطوسي » فى شرح « إشارات » ابن سينا » والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات وهنا أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود - الإشارات والتنبيهات بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٥م ص ٣٠.

من تصرفات الوهم فى المقصورات فى غير موضعها... وهذا بحث دقيق ضل كثير من الأذهان بسبب عدم إعتباره، وإن قيل أنها معموله إلى أن قال فكيف الأمر؟  
يعلق نصير الدين الطوسى قائلا

القول بأن الماهيات العارية عن الوجودين المقلى والمعنى لها ثبوت بلا تميز قول بأن المعدوم شيء وهو مذهب المثبتين من المعتزلة وفساده واضح. ثم نقول والذى أفادته المعايين المحققه إلى أن قال مفيدين مأجورين إن شاء الله عز وجل(١)

القول بأن الماهيات غير معموله وأن لها ضرب من الوجود ترتب من قول مثبتى المعتزله فانهم يقولون ثبوتها حال عدمها ويفرقون بين الثبوت والوجود(٢)  
ولعل مولانا أدام الله علوه - أراد به شيء آخر لم يفهمه المرید

---

١- والذى أفادته المعايين المحققه والذوق الصحيح هو أن الماهيات غير معموله وأن لها ضربا من الوجود، وهو من حيث تعيينها فى علم الحق أزلا وأبدا على وتيره واحده لكن ذلك باعتبار تعلق العلم بها وتعلق تعدد التعلقات بحسب المعلومات تعلقا وتعددا أزليا لأن العلم إنما يتعلق من كل عالم بكل معلوم حسبما هو المعلوم عليه فى نفسه لا يصح أن يكون لعلم بعلم ما أثر فى معلوم ما من حيث أن ذاك وهذا معلوم فان حكم ثبوت الأثر فمن وجه آخر لأننا نعلم أن علم الحق فى مقام أحديته عين ذاته فلا تعدد هناك. راجع الورقة رقم ٥٠ من المخطوطه ( أ ) فى المجموعة الخطيه رقم ٢٦٧ علم كلام - بمكتبه طلعت.

٢- جاءت فى النص ويعرفون الثبوت والوجود والصحيح هو ما أثبتناه - راجع ص أ المخطوطه ب .

المستفيد، وكذا القول باستعداد كلى غير معمول متعدد (١) القوابل بحسبها مبنى على ذلك، ومراد الشيخ الرئيس يتضاعف وجوه الامكان كون الامكان هنا قابلا للأشد والأضعف، والقرب من الوجود والبعد منه "وتقدم" (٢) بعض الممكنات على البعض وتأخر بعضها من بعض لا يتعمل لا مع تعقل لها (عبر نار) (٣) الذات تبع الاستعدادات الناقصة المتوجهة إلى كمال ماد بالجملة طريقته في ترتيب الوجود ومذكوره في كتبهم مستغنيه عن إيرادها هنا فهذا ما عندى فى هذا الموضع...

#### المقالة الثالثة

المسمى بالوجود العام إلى أن قال وقد فرض ممكنا وهذا خلف (٤)

الوجود العام المشترك لا يتحقق إلا فى العقل وكذلك فى كل أمر آخر مشترك وذلك أن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة فزنه إن كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان أشياء وإن كان فى الكل من حيث هو كل، والكل من تلك الحيشية شيء واحد فلم يقع على الأشياء وإن كان فى الكل بمعنى

---

١- جاءت فى النص سعد وصحتها متعدد - راجع ص (أ) من الورقة رقم ٦٥ المخطوطة (ب).  
٢- جاء فى النص لعدم وصحتها وتقدم طبقا للسياق راجع ص أ من الورقة ٦٥ مخطوطة (ب).  
٣- لفظ غامض لا يمكن للباحث استنتاج صحته من خلال السياق.  
٤- يقول صدر الدين القونوى المسمى الوجود العام المشترك من كونه وجودا فقط هل هو من جهة الممكنات أم لا - فإن كان ممكنا فهل له حقيقته وراء كونه وجود أم لا؟  
راجع ص (أ) من الورقة (٥١) من المخطوطة (أ) رساله الأسئلة عن عيون المسائل.

التفرق في أحاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشيء لانفس ذلك الشيء وإن لم يكن في شيء من الأحاد ولا في الكل لم يكن واقعا عليها، وبالجمله وقوعه على غيره لا يكون إلا حملة على ذكر الغير، والحمل والوضع لا يكون في العقل والوجود العام المشترك لا يمكن أن يكون إلا عقليا، وإذا كان كذلك كان حصوله في العقل وهذا الوجود غير الأول فإن هو وجود الوجود، ولكون الوجود من الألفاظ المشكله فانه يقع عليها بالتساوي، وإذا اعتبر معروض الوجود التالى لم يقل أنه ماهية بل يقال أنه وجود وله وجود ولوجوده وجود وهكذا إلى أن يقف الذهن ولا يكون وجود شيء من تلك الوجودات نفس ذاته، وإذا تصور ذلك تصور على الوجه الذى سبق (١) سقط جميع الاشكالات المذكوره - وأيضا يبرز محقق العرفان بين وجود الحق والوجود العام إلى أن قال كما سأشير إليه (٢) في مسألة أخرى على حده إن شاء الله، الفرق هو أن الوجود الحق عينى ليس له وجود عارض له والوجود العام عقلى لا يتحقق في غير العقل، ويكون له وجود آخر عارض له إذا اعتبر كونه في العقل والحق الذى لامرية فيه أن واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون الاشياء عينى وجوده عين ذاته، ولا يمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفة لا واحدا من كل جهه واجبا من كل اعتبار...

---

١- جاء فى النص سعى وصحتها سبق لمطابقتها للسياق راجع ص ( ب ) من الورقة ٦٥ من المخطوطه ( ب ) رسالة الأجوبة.

٢- يقول صدر الدين القونوى - هذا وإن كان عندنا أشياء هى من هذا القبيل كالهوى والصورة والكيفيات الأربعه الطبيعیه التى هى الحراره والرطوبة واليبوسه والطبيعة المنفعله =

### المسألة الرابعة

يقول صدر الدين فى رسالته إلى نصير الدين الطوسى:  
الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى أن قال مع أنه لا برهان لهم على  
شئ من ذلك

يقول نصير الدين الطوسى فى الرد على " صدر الدين القونوى " :  
انى أتبين ما فهمت من كلامهم فإن كان موافقا لما عليه الأمر  
فذلك وإن لم يكن فلا عجب، ومثل هذه المضاييف أن تزل قدمى كما  
زلت أقدام كثير من العقلاء: قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد  
مرادهم أنه لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد وذلك أنهم يجوزون أن  
يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات مختلفة، كما أن الواحد  
يكون له النصفية باعتبار الاثنين معه، والثانية باعتبار الثلاثة معه،  
وعدم الانقسام باعتبار وحدته لاغير، ولما كان المبدأ الأول عندهم  
واحد من كل الوجوه كان معرفه الوجه فى صدور الكثير منه  
محتاجا لطف قريحه فيورد الوجه الممكن فيه وأكون بفرض الواحد  
الأول (أ) والصادر عنه (ب) وهو فى المرتبة

---

= فى الخارج وجميع الأجسام المدركة فى الخارج متحصلة من هذه المعانى المعقولة  
سأشير إليه فى مسألة أخرى. راجع ص ب من الورقة ٥٢، ص أ من الورقة ٥٣، من  
المخطوطة (أ) الأسئلة.

يقول صدر الدين القونوى فى رسالة الاسئلة :  
الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هذه المسألة متفرع عنها من أمهات المسائل مسائل شتى  
كمسئلة العقول وعلى ترتيبها وعلى صدور الكثرة من العقل الأول المشهود له بالوحدة  
وجعل الاعتبار المفروضه فيه على بصور الكثرة منه أو جزء على هذا مع وجوب إعترافهم  
بأن تلك الإعتبارات ليست بأمور وجوديه... راجع ص (أ) من الورقة (٥٣) من المخطوطة (أ).

الثانيه فلا تتوسط ( ب ) يكون أثر وليكن ( ج ) و ( لب ) وحده أثر وليكن دونها فى المرتبه الثالثه ثم يكون ( لا ) مع ( ج ) أثر وليكن ( هـ ) ولا ( ب ) مع ( ج ) أثر وليكن ( ز ) ولا مع ( د ) أثر وليكن ( ح ) ولا ب مع د أثر وليكن ( ط ) ولب مع ج أثر وليكن ( لى ) وحده وليكن ل ولى وحده أثر وليكن ( م ) ولى أثر وليكن ( ن ) ومن ( ج ) ( د ) أثر وليكن ( س ) ومن ( ح د ) أثر وليكن ( ع ) ومن ( أ ب ج ) أثر وليكن ( ب ) المرتبه الأولى، المرتبه الثانيه، المرتبه الثالثه، المرتبه الرابعه من ج أ ب ومن ( ن ) وهذه إثنا عشر وهى فى المرتبه الرابعه وإن اعتبرنا الأسافل(١) بالنظر الماقل مثلا ( ب ) بالنظر إلى أ و ج بالنظر ( أ م ) إلى ( ب ) وإليهما كذلك بالنظر إلى ( و ) وإلى ( ب ) وإلى كليهما.

وعلى هذا المقياس وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك فان بعدها هذه المراتب إلى الخامسه والسادسه وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات بلا نهايه، ويمكن ان يكون الاول باعتبار كل واحد منها فعل وأثر فيصدر منها فعل بهذه الاعتبارات موجودات لانهايه لها غير متعلقه بعضها ببعض. قالوا ويكون فى العقل الأول أربع اعتبارات(٢) أحدهما ( وجوده ) وهو له من الأول و ( ماهيته ) وهو له من ذاته و ( علمه بالأول ) وهو له بالنظر إلى الأول و ( علمه بذاته ) وهو له بالنظر إلى نفسه، فيصدر عن الأول بهذه الاعتبارات صورته فلك، ومادته، وعقله، ونفسه، وإنما أرادوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على

---

١- هذا تحليل غامض يعتمد فيه على الحروف وعلاقاتها وهو من علوم الجفر ويصعب فهمه وليست هناك علاقات منطقيه فيه.

راجع ص ( أ ) الورقة ٦٦ مخطوطه ( ب ).

٢- يحاول الطوسى هنا حل إشكال صدور الكثيره عن الواحد بالرجوع إلى أقوال الفلاسفه - وذلك بأنهم يقولون بصدور الكثيره عن اعتبارات كثيره ويبقى الواحد واحداً وإنما يتكرر بالاعتبارات.



كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد باعتبار واحد، ولم يدعوا أنهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة، وإنما أثبتوا عقولا عشرة، لا يمكن أن يكون أقل منها، وأما أكثرهم فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ويجب أن يكون الكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا للكواكب المنخيرة، والثابتة وإنما يصدر ذلك بسبب إعتبارات مختلفة متعكفة، كل واحد من هذه الأجرام ومن نفوسها وعقولها نوعه في شخصه، وجوزوا أن يصدر عن المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات متوسطة بعض باعتبار دون اعتبار فهذا ما فهمت من أقوالهم، وقد ظهر أن هذه الاعتبارات ليست مفروضة، وليست بعلة تامه بشيء إنما هي إعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد فيكثر بسببها معلولاته ولا يجب كون الاعتبارات أمورا وجودية عينية. بل يكفي كونها عقلية أو عدمية أفعالا كثره أما نفي تأثير الحق في الموجودات ونفي تعلقه بالجزئيات فمما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف يتفون تأثيره في الموجودات بعد أن جعلوه مبدأ الكل وكيف يتفون تعلقه بالجزئيات وهي صادرة عنه، وهو عاقل لذاته عندهم، ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، بل لما بنو عنه الكون في الزمان جعلوا نسبه جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبه واحده، فقالوا كما يكون العالم بالأمكنه إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيد في أي جهة من جهات عمرو، وكيف يكون الاشارة منه إليه وكم بينهما من المسافة كذلك في جميع ذوات العالم، ولا يحمل نسبه شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالأزمنة إذا

لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيد فى أى زمان يولد وعمره فى أى زمان وكم يكون بينهما من المدة، وكذلك جميع الحوادث المرتبطة بالآزمنة(١)

ولا يجعل نسبه شىء منها إلى زمان يكون حاصرا له فلا نقول هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن بل يكون جميع ما فى الأزمنة حاضرا عنده متساوى النسبه إليه بنسبه البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض، وإذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم أوهام المتوغلين فى الزمان والمكان حكم بعضهم بكونه مكانيا، ويشيرون إلى مكان يختص به، وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون إن هذا فاته وان ذلك ما يحصل له بعد وينسبون من ينفى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم بالجزئيات الزمانية وليس كذلك، وأما قياس الغائب على الشاهد فهو لمن يقول أنه تعالى مكانى أو زمانى كبعض مخلوقاته أولى(٢).... وقد أمعن الداعى النظر إلى قوله والحمد لله رب العالمين - هذا الذى ذكره وبينه وأشار إليه طريقه أخرى غير ما كنا فيه وأكثره يتعلق بالذوق والكشف والله تعالى يهدى من يشاء إلى صراطه المستقيم والدين القويم وهو بكل شىء عليم.

مسئله كلية يتضمن فيها عدة مسائل إلى آخرها...

أما حقيقه النفس الإنسانية فهى التى يشير إليها كل واحد من

---

١- يشير الطوسى هنا إلى وهميه الزمان والمكان عندما يتعلق الأمر بالعلم الالهى المحيط راجع ص (أ) من الورقه (٦٧) من المخطوطه (ب) رساله الأجوبه.

٢- يلاحظ هنا أن نصير الدين الطوسى يعبر على أن ينزه الحق جل شأنه عن الحصر فى الأزمنة والأمكنه وينسب ذلك إلى المجسمه والمشبّه من المتوغلين فى الكلام عن الجسميه والمشبّه... إلخ. راجع ص (ب) من الورقه رقم (٦٧) المخطوطه (ب) الأجوبه.

الناس بقوله ( أنا فان ) ذلك أظهر الأشياء لها ، والانسان لا يحتاج إلى برهان لأن العلم بثبوتها فطرى وأما البرهان على تجريدها هو أنها ترتسم بالكمليات والمقولات البرئيه عن الأوضاع الجسمانيه والأمور التى لا تقبل الانقسام والمشاعر الماديه لا تدرك إلا ما يكون على وضع منها أو يتعلق بنى وضع جزئى ويكون قابلا للقسمة ومتصلا يقابل بها فإذا هى مجردة عن المادة والجسمانيه ، وأما دوام بقائها فلانها ليست فى محل يكون فيها قوه فنائها فإن الفناء بعد البقاء لا بما يكون فيه الفناء بالقوه حتى يخرج بسبب آخر إلى الفعل ، والجواهر البسيطة المتعلقة بعلمها الدائم الوجود ، ولا يحتمل الفناء أصلا وهذه المباحث وإن كان تستدعى كلاما طويلا وصوله بهذه التى أشيرت إليه وأما إسفناؤها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأه المنصريه فى هذه الدار نشأت آخر بعد هذه فلأن التغير من حال إلى حال لا يكون إلا لما يكون تحته الزمان الذى هو منشأ التغيرات والزمان لا يحيط إلا بما يحيط به الأفلاك المتحركه ، ولو كان للنفس نشأت أخرى بين هذه الأفلاك لكان ذلك تناسخا وقد أبطلوا ذلك وإن لم يكن بين هذه الأفلاك لم يمكن أن يكون ( ح ) لها إستكمال ، وأما تدبيرها بهذه الهيكل بقوى خاليه عن الشعور كالفازيه والناميه ومولده المثل والقوى ذات الشعور كالادراكات الحسيه ظاهر البدن وداخله وبادراكه لا بالآلات بل بذاتها وهى مبادئ الأعمال والأنظار وبتحريك إرادى إما لجذب كالقوة الشهويه والدفع كالقوه الفضبيه ولو كانت تدبير غير بهذا البدن مثل هذا التدبير فى الوقت الواحد لكانت مشاعره بذلك أو أكثر تدابيرها تابعة لشعور ، وأم النفوس القويه فقد يمكن أن يؤثر فى غير بذاتها تأثيرا تحريكيا وغير

تحريكى بواسطة غيرها من الأجسام والقوى وذلك مثل إصابه المين  
والسحر، ومثله تأثير الدعاء لقوم على قوم، ومثل كرامات الأولياء  
ومعجزات الأنبياء، وأما الترقى من مرتبة جزئها حتى تصير كلية  
كما هو مذكور فى بيان العقل الفعال فمحال لأن العالم مفروع (١)  
عنه فى أجزائه الأصلية.

وانما يستأنف التأثيرات الزمانية فيه فى الأجزاء الجزئية منه التى  
تقع فى مركبات عالم الكون والفساد، وتحت التغيرات الزمانية (   
واربعاء ) (٢) النفوس الكاملة له من مراتب الأجزاء الكلية وعروضها  
إلى أن تصير مشاهدته للمبدأ الأول - فأمر يحصل لها فى ذاتها الجزئية  
لايتعدى إلى الغير وتغير فى أصول العالم الجسمانيه والروحانيه.

وأما حديث حدوثها وقدمها فقد قال أرسطو طالب وأتباعه أن  
المبدأ الأول فأمر يحصل لها فى ذاتها الجزئية ولا يتعدى إلى الغير -  
وتغير فى أصول العالم الجسمانيه والروحانيه وأما حديث حدوثها

---

١- الأصح أن يقال متفرع ، راجع ص ( أ ) من الورقة رقم ٦٨ من المخطوطة ( ب ) الأجوبة على  
الأسئلة، ويلاحظ الأثر الذى تركه ابن سينا على الطوسى فى عرضه لمفهوم هو النفس  
وقواها الفازيه والناميه والمولده وهى القوى الخاليه عن الشعور - وأما القوى  
المستشعره فهى كالأدراكات الحسيه والشهوانية والفضبيه.

٢- كلمة غامضه وردت فى النص ( وأربعاء ) ولم نستطع الوقوف على صحتها، راجع ص ( ب )  
من الورقة ٦٨ المخطوطة ( ب ).

وقدما فقد قال " أرسطو طاليس " وأتباعه أن المبدأ الأول كامل وفوق الكمال - ويعنون بفوق الكمال أنه يفيض الكمال على كل مستحق للكمال بحسب الاستعداد الذي يحصل له من الحركات والامتزاجات، والمزاج المعتدل والمركب من الأخلاط والأركان مستمد لصوره ونفس يحفظه ويدبر تركيب ذلك الممتزج فان كانت النفوس قديمه واتصلت بذلك الأبدان فلما أن يمنع المبدأ الأول عن الافاضه، واما أن يحصل لبدن واحد نفسان قديم وحادث، وهذا عندهم محال، فإذا النفوس محدثه كنفوس سائر المركبات الحيوانيه والنباتيه وصورها واما القدماء أوردوا عنهم قصص وحكايات في أمور النفوس القديمه ومورد أكثرهم التناسخ والتعطيل. وأنا ماريت لكلامهم حجه ولاسند أو قد يوجد في كتب الأنبياء عليهم السلام مايناسب بعض أقوالهم لكنه يحتمل التأويل وهذا البحث يمس بسمعتي<sup>(١)</sup> حتى نرجع إلى نصوصهم والله أعلم بحقائق الأمور، وأما الأمر المشترك المناسب للنفس والبدن يفيض الارتباط فهو الذي يفيض تخصيص كل نفس ببدنه كيلا تتعلق نفس إنسان ببدن آخر ولا بالمكس وهكذا في سائر المركبات، ونحن نعلم أن هناك أمرا ولكن مايعرف حقيقته بالتفصيل، وأما قوله هل يتأتى للنفس الانسلاخ عن ذلك الارتباط بالكلية إنسلاخ إستفناء.

---

١- يلاحظ هنا حرص نصير الدين الطوسي على ألا تلتصق به تهمه القول بالتناسخ أو التعطيل ويعتبر أن هذا فيه مساس بسمعته ، راجع الورقه ٦٨ ، ص أ من المخطوطه ( ب ) \*  
الأجوبه على المسائل»

فالجواب :

أن الانسلاخ واجب - لكن ما يكون بإرادة النفس كما لم يكن الارتباط بإرادتها بل إذا فسد المزاج إنسلخت عنه - فإن كانت مستغنية عن البدن كانت سعيدة مستريحة من التعب ، وإن كانت محتاجة بعد صارت شقية محرومة فإنها تحتاج لشيء ولا تجده . وأما إنقطاع التعلق بهذا العالم قبل الموت فمستحيل فإن تدبيره للبدن تعلق ولكن " يمكن أن يستغنى التعلق مع وجود التعلق " (١) وذلك حاصل لأهل الكمال بسبب إقبالهم على الآخرة وإعراضهم عن الدنيا . وقد وجد مولانا " يقصد صدر الدين القونوي " أدام أيامه ذلك في نفسه وشاهد من كان بهذه الحال - والدليل على ذلك أن النفوس الانسانية يستكمل بأدراكاتها العقلية فإذا كملت بنيل ما يسعدها ، وأعرضت عما يشغلها فلا حاجة لها إلى البدن وكان الموت بالقياس إليه الفوز الأكبر والوصول إلى السعادة العظمى (٢) ، وأما إمتياز النفس عن غيرها بعد المفارقة تعلقها السابق ببدن ممتاز عن سائر الأبدان وتعين حصل لها من جهة ذلك البدن والنفوس الفلكية وغيرها لا يحتاج إلى ذلك التعين لكونها أنواعا متباينة كل نوع منها في شخص واحد والنفوس الانسانية تحتاج إلى التعين لكونها من نوع واحد متباينة الاشخاص وذلك ظاهر . وأما الامتياز فلو كان يصور الأعمال والعلوم وبالهيئات حال كونها متصله بالبدن لما كان لنفوس الصبيان الصغار ذلك الامتياز ووجب من ذلك اتحادها بعد الموت إن كانت باقية وباقي

---

١- أغلب الظن أن صحه هذه العبارة " يمكن أن يستغنى المتعلق مع وجود التعلق " ، راجع ص أ من الورقة رقم ٦٩ ، المخطوطة ( ب ) .

٢- يتحدث الطوسي هنا عن مرحلة من كمال النفوس ويستغنى فيها الإنسان الكامل عن البدن - وههنا يصبح الإنسان وجود ميت أهو يجد في الموت سعادته وليس جدا أليما كما هو الحال في الفلسفة الوجودية العبثية .

الكلام قد أورده أدام الله علوه بحيث لا ينبغي لأحد إمكان المزيد عليه والله تعالى قد وفقه للكمالات الممكنة للنوع الانساني وهو المشكور في كل حال.

### مسألة تحتوي على مسائل أخرى

أما قوه الأجسام فمتناهية كما ذكره أدام الله علوه وجرس ضله، وأما إنقطاع النوع الانساني مدة وعوده بعد ذلك فممكن وكذلك في غير نوع من سائر الأنواع، وأما بقاء الأفلاك ودوام آثارها فانما قالوا به لانهم " لما يفحصوا<sup>(١)</sup> عن الأمكنة والجهات كال فوق والتحت وغيرها وجدوها معللة بمحدد هو فلك محيط بالكل، ولما تفحصوا عن الأزمنة وجدوها معللة بأمر " غير فار<sup>(٢)</sup> الذات هو الحركة الوضعية الدائمة ما ليس ذلك لجسم غير الفلك فعلموا من ذلك أن الفلك المحيط بالكل لو فسد أو بطل لم تبق جهة لجسم ولا زمان وذلك مغتلفا فان الجسم بالضرورة ذو وضع وجهه، وأن الزمان لو إنقطع لسبب فان إنقطاعها بعد ثبوته لا يقع إلا في الزمان فحكموا وفقا لهذا الممتنع بدوام الفلك وحركاته وأثبتوا له سبب ذلك نفسا ذات قوه غير متناهية وعقلا يحرك النفس الفلك شوقا إليه لينال بالحركة كمالا كان فيه بالقوة إلى الفعل دائما، وأما عالم الكون والفساد فلامتناع وجود الخلاء حكموا بدوامه جهة ولكون أجزائه في جهات بعضها فوق وبعضها تحت باختلاف طباعها وإمكان التركيبات منها على ما وجد بالحس وحكموا بانحلال التركيبات لكون إجتماعها فسريا

١- جاءت في النص لما تفحصوا عن الأمكنة - راجع المخطوطه (أ) ص ب الورقه ٦٩.

٢- جاءت في النص " غير فار " وهو نص غامض، راجع الورقه رقم ٦٩ ص (ب) من المخطوطه (أ).

مخالفا لطبايعها وميل طبائعها إلى إمكانها دائما مكان من الواجب إنحلالها مع بقاء أجزائها الأصلية جهة' وإن كان بعضها يفسد ويتبدل بالبعث الآخر' وأما خلو الأجسام الفلكية عن طبائع العنصرية فواجب لأنها لو كانت على طبائعها لكانت أمكنتها وحركاتها قسرية والقسري لا يدوم' وبانقطاعها يلزم المحال المذكور' وأما أقوال الحكماء الأقدمين وكتب الناقلين عنهم مختلفه كما ذكره أدام(١) الله علوه' والذي أورده مريده ومستفيده ما وجد منها منسوبا إلى حجه أو برهان والله أعلم بحقايق الأمور.

#### مسألة الإنسان في هذه النشأة إلى آخره

إن الحكماء أفصحوا عن ماهية اللذة واستقرارتهم على أنها ادراك الملائم من حيث هو ملائم ووجدوا ذاته سبحانه بحيث لا يكون لها ملائم أشد ملائمه من نفس حقيقتها إذ لا مناسبه بينها وبين غيرها وادراكها لنفسها اثم الادراكات فحكموا بأن اللذة التي لا يكون فوقها لذة انما يكون به سبحانه' ثم نظروا في أحوال الواصلين إلى جنابه القدسي ووجدوا ذات الله تعالى والقرب منه ملائما لنفوسهم الكامله وقد أدركوا بقدر إستعداداتهم ذلك فحكموا أن لذتهم لذه دايمة فوق لذات هذا العالم' وأما اللذات الحسية والخيالية فوجودها ناقصه زائله مضمحلله إذا دامت تبدلت بالألام فحكموا إبان هذه

---

١- الطوسي يتفق مع صدر الدين القونوي في مفهوم الزمان والحركة.



اللذات فى نهاية الخمسة والركاكة فأعرضوا عنها واشتغلوا بتحصيل اللذات الحقيقية وبإزاء اللذات الآلام، فإن الألم ادراك فوات الملائم مع الاحتياج إليه أو حصول الملائم مع الاستغناء عنه - وظاهر أن البارئ تعالى لا تفوته ملامه ولا يحصره غير ملائم، وإن فوات اللذات الحقيقية بل الأحوال البدنية الملايمه مع قطع الطمع عن عودتها أشد ألم وقد عبر عنه بنار الله الموقده التى تطلع على الأفئدة (١)

#### مسألة ما حقيقة الفيض الصادر... إلى آخره

إن الفيض موجود يصدر عن الحق وإن كان محتاجا إلى قابل وكان القابل موجودا يقبله قابله من غير حركة من الحق إلى القابل ولا خروج لشيء منه إليه ولا تلقى من القابل إياه ولا حركته نحوه ولا كيفية لذلك الصدور ولذلك القبول، بل يعرض لهما فى النزول إضافيان أحدهما بالقياس إلى القابل ونحن نجد من أنفسنا أننا نحرك عضوا نريد حركته لابتوجه نحوه الحركة، ولانميل من الحركة إلى ذلك العضو بل بإيجاد وحركة من النفس فى ذلك العضو القابل له وذلك المعنى مشعور به عند نفوسنا، فكذا الإيجاد، وأما الامداد وهو إتمام ما أراد الموجود إيجادا والقياس عليه، ولا يحتاج إثبات ذلك إلى برهان، وأما مسألة تسلسل العلل والمعلولات موجوده غير منتهيه إلى غاية، فنقول البرهان قائم على إمتناع ذلك، وهو أن كل سلسلة وعلل

---

١- بينما يأتى عنوان هذه الفقرة « مسألة الانسان فى هذه المنشأ » راج نصير الدين الطوسى يحدثنا فى موضوع آخر من الموضوعات التى تهم الصوفيه وهو اللذ - وكيفيه الوصول إلى البارئ والقرب منه والاحساس بمنتهى اللذ فى قربه والأنس به - وهو موضوع من موضوعات العرفان راجع ص ( أ ) من المخطوط (ب) الورقه ٧٠ .

ومعلولات مترتبة فهي إنما تكون بحيث إذا فرض عدم واحد من أجل السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة يجب أن يكون فيها علة هي أول العلل لولاها لما كانت تلك المراتب التي هي معلولاتها معلولات معلولاتها إلى آخر المراتب موجودة - فإذا فرضنا سلسلة غير منتهية إلى علة لا يكون لها علة لم يكن في تلك السلسلة علة هي أولى العلل فلا يكون السلسلة موجودة قد فرضت موجودة وهذا برهان لطيف يختص بهذا الوضع.

مسألة النسب التي هي الموجودات غير متناهية عندنا إلى آخره... الأشياء المترتبة الموجودة أحادها معا. وجب عند الحكماء أن تكون متناهية، أما غير المترتبة كالنفوس الانسانية الباقية بعد موت أبدانها وغير الموجود أحادها معا، كالحوادث الماضية فقد جوز أن تكون غير متناه بل أوجدوا ذلك بناء على قواعد والنسب هي الموجودات من هذا القبيل، وكذلك التشكيلات والأوضاع الفلكية (١) والأمزجة المتولدة من العناصر والأشياء التي لا تقبل لاتناهي بالقوه كتضعيف المقادير وتجزئتها إلى غير ذلك... الجوهر لا يبطل إلى آخره... كل عنصر يفسد فانه يبطل ببطلان كلفيته كالماء الذي يملو فيبطل برودته ويفسد ويتكون منه هو أو ذلك إذا جاوزت الكيفية

---

١- يقول صدر الدين القونوي « وما البرهان على عدم تناهي القوى الفلكية أيضا وكونها لا تقبل التغير والفساد والتبديل... أن سبب فناء المركبات التركيب وأن البسائط لا تقبل الفناء وهو برهان مردود عليه عند القونوي لأن الأفلاك أيضا عنصرية وهي مجموع أمور بسيطة... ولذلك فحكمها حكم تلك البسائط راجع رسائل الاسئلة عن عيون المسائل (١)، الورقة ٥٨، ص (ب).

القريبه حدا يحتمله الماء لما تجاوز ذلك الحد ولا يبطل كالماء الحار والنار لا يبطل ببطلان حرارتها المفرطه فانها فى المركبات باقيه تصورتها فاقدته بحرارتها التى يلزمها إدراكات مفردة تبين ذلك فى بحث المزاج...

#### مساله الهيولى المجردة إلى آخره.

الهيولى المجردة لا يوجد إلا فى الذهن وكذلك الصورة وهما فى الوجود أبداً يكوّنان متقاربين والجسميه حاصله وكذلك قبول القسمه وكثير من الصور والأعراض يتبع الاجتماع الأبدى أن الخطئين إذا إجتمعا حدث منهما زاويه والاحاد إذا أجمعت حصلت الأعداد والمفض والزاج إذا إجتمعا حدث السواد' وأما أن الاجتماع نسبه لا تحقق لها بنفسها لا يلزم منه أن يكون لها تحقق عند غيرها وما يكون تبعاً لماله وجود محقق ربما يكون سبباً لشيء آخر وجود محقق كما أن معاذاه الأرض للشمس التى هى نسبه يتبعها نقيض إضاءة للأرض والله أعلم بهذا ما خطر ببال داعيه ومستفيده والمتشوق إلى خدمته ومريده فى هذه الأبحاث عاجلاً وإذا تشرف بنظر مولاه ومفيده والمفيض عليه السعاده فان سجع عليه كلام وأشار بذلك لم يكن ذلك من انعامه العام وكرمه العميم.

والله تعالى يديم ظله على طالبى الكمال وأسبغ عليه فيضه الذى لا يرى أنه اللطيف المجيب

ته النص بعد تحقيقه والصمد لله-



خاتمة البحث  
وأهم النتائج

### خاتمة البحث

من أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث

أولاً: يظهر "نصير الدين الطوسي" في هذا المصنف صوفياً متفلسفاً وليس مجرد فليصوف متكلم وهو الأمر الذي غاب عن أذهان معظم الباحثين الذين كتبوا عن نصير الدين الطوسي بإعتباره عالماً فلكياً عظيماً ومتكلماً متفلسفاً وحسب.

ثانياً: ويكشف هذا المصنف عن المنحى الصوفي المتفلسف والذي يقف عن حد النظر فقط ولا يعتمد على السلوك، فلم يكن "نصير الدين" من صوفية السلوك وإنما كان يحلق في أجواء البحث النظري المينافيزيقي، فيضع مطالب الفلسفة الإلهية، ووحدة الوجود، والأحادية المطلقة في سياق واحد خاضع لنظر وإستبعاد عقليين، وهو إلى جانب هذا يمزج فكرة المتفلسف بمقائد الشيعة، والإسماعيلية الباطنية فيبدو فيما ذهب إليه خارجاً على الشريعة، إلا أن البحث الدقيق يكشف عن التزام دقيق بالكتاب والسنة برغم الفموض الذي أحاط بأرائه.

ثالثاً: يصف "نصير الدين الطوسي" عند الفقيه المسلم "أحمد بن تيمية" بإعتباره من الإتحادية الذين يقولون بأن الوجود واحد، ثم يقولون بمضاه أفضل من بعض، والأفضل يستحق أن يكون ربه للمفضول - وهذا وأمثاله من صوفية الملاحدة وليسوا من صوفية أهل العلم فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة.

رابعاً: يستنتج "إبن تيمية" أن "الطوسي" من القائلين بأن الممدوم شيء ثابت في العدم، وأن الوجود المخلوق هو عين الوجود الخالق.

خامساً: يرى "ماكس هورتن" Max Horten أن "نصير الدين" له نظرية في النبوة متأثرة بأراء "البراهمة" ومن ذلك أن الأنبياء يعملون أما ما هو موافق للعقل وحيثئذ فلا لزوم لهم وإما ما هو مناقض للعقل، وحيثئذ فأقوالهم غير مقبولة .

سابقاً، ارتبط "الطوسي" بالعديد من الصوفية ووجرت بينه وبينهم المحاورات على النحو الذي قدمناه في رسالته في الرد على "صدر الدين القونوي" كما كانت له صلة بصوفية الشيعة من أمثال ميثم البحراني وابن المطهر الحلي وآل طاووس. كما تطرق "النصير" الى موضوعات الحلول والاتحاد التي جاءت على لسان "الحلاج" وأبو اليزيد البسطامي، ورأيه فيهما أنهما ليما من دعاة التآلة، وإنما دعوى نفى الانية الذاتية لإثبات إنية مطلقة.

سابقاً، ويتمق الإتجاه الصوفي والعرفاني عند "نصير الدين" فيما قدمه من وصف لأحوال المارفين ومراتب بداية السلوك، وهو يعدد هذه المراتب في تسع درجات تبدأ من أدناها في أول الإتصال وتصل الى أعلاها في التمكن - وبالرغم من حديث الطوسي عن مراتب السلوك إلا أننا لم نتوصل الى طريقة "الطوسي" الصوفية، وذلك لخلو سيرته من التطبيقات - فهو من أصحاب التصوف النظري الذي لاعلاقة له بالطرقية أو التصوف العملي.

تألياً، ومن أهم النتائج هنا أن "نصير الدين الطوسي" كان قد تتلمذ على "صدر الدين السرخسي" الذي اتصل "بإبن سينا" " أو الشيخ الرئيس" عن طريق "أبي العباس اللوكري" ويبدو أثر "إبن سينا" على "الطوسي" كان عظيماً - فنحن واجدون - ان مصطلحات من أمثال "واجب الوجود" "والمبدأ الأول" "والماهية" "والوجود العقلي" "وأعيان الموجودات" "والمعدومات" "والوجود العام" "والمراتب" "والعلم بالكلية والجزئية" كل هذه المصطلحات قد شاعت في مؤلفات "نصير الدين" الكلامية، والفلسفية الصوفية. ولا بد أن نصير هنا الى أن المنحى "السينوي" عند الطوسي إنما جاء صدوراً من إرتباط "بالإسماعلية الباطنية".

تأشيراً، لم يقتصر الطوسي في بحوثه على القضايا الفلسفية ولم يقف عند حد إستخدام الأساليب المنطقية كالإستدلال، والقياس والإستقراء، وإنما طور أسلوب في الدلالة المعنوية للمصطلح الصوفي، ثم راح يربط بين مستويات التعبير ومراتبه، وكذلك يبين السمات والخصائص الدلالية للنظريات الصوفية الكشفية والعرفانية.

عائداً، يحتفظ "الطوسي" في تصوره "للواجب الوجود" بوجودين أحدهما وجود غيبي بإطلاق وآخر شهودي، ثم هو يضع وجوداً وسطاً بين الوجودين هو الوجود الميني.

هكذا، ينظر الطوسي الى فكرة "الإطلاق" والتقييد نظرة متساوية لأن أي صفة من الصفات سواء كانت من صفات الإطلاق أو صفات التقييد إنما تفرض قيوداً وحدوداً على تصور الأحديه الصرفة التي هي للحق دون قيد أو شرط حتى ولو كان شرط الإطلاق.

ثاني عشر، "الطوسي" ينتهي الى نتيجة تضعه في مصاف صوفية الكشف، فهو يرى أن معرفة الله على الحقيقة لا تتم إلا لأهل الكشف والذوق، وأن معرفتهم بالحق لا تتم بقواهم أوعقولهم، وإنما تتم ذوقاً وشهوداً قلبياً، وهي من النتائج الغريبة على المسلك النظري في دراسة التصوف عند "النصير" إلا أنها تكشف عن المنحى الصوفي عنده.

ثالث عشر، وفي مجال علاقة الماهية بالوجود فإن "الطوسي" يرى انه لا يمكن وصف الماهية من حيث هي ماهية معدومة بالإمكان حال عدمها المطلق لأن هذا يعني أن الله مصدر للعدم، والعدم والماهية عند الطوسي تبقى ماهية فقط ولا تتحول الى وجود خلافاً " لابن عربي " والقونوي" والجيلي وغيرهم من متفلسفة الصوفية.



رابع عشر: وهكذا يمكن أن نفهم أن الوجود المينى للماهيات لا يكون إلا لموجودها، والوجود العقلى لا يظهر إلا لمن تعقلها - فالأمر لا يتعلق بالماهية بقدر ما يتعلق بالعقل المدرك.

خامس عشر: يقول "الطوسى" " بوجود مشترك" بين الموجودات، وهذا الوجود فى نظرة زائد على الماهية لأنه لا يمكن أن يكون جزء منها أو خارجاً عنها أو نفسها . ولأننا قد نقل الماهية ونشك فى وجودها الذهنى والخارجى. والمعقول مغاير للمشكوك فيه، ولأن الإمكان تتحقق بالضرورة ولأن الوجود هو الذى يفيد بوجود الماهية وبدونه فلا ماهية. وكذلك لأننا نحتاج الى الربط بين الوجود والماهية ، ولو كانت الماهية نفس الوجود لما كان هناك حاجة للربط بين الشيء ونفسه وهكذا.

سادس عشر: ينتهى "الطوسى" فى عرضه لمفهوم الماهية الى واحد من أهم المفاهيم التى قدمها التصوف الفلسفى - فالماهيات هى العدم السابق المقدم على الوجود، أو هى العدم اللاموجود واللامعوم، أو هى العدم الممكن القابل للتحول الى وجود، وفى نفس الوقت تكتسب الماهيات وجودها فى عقل مدركها من الوجود الذى يجعل الماهيات الغير معموله بإنتسابه إليها معمولة أى موجودة.

سابع عشر: ويصل "نصير الدين الطوسى" الى نتيجة هامة تتناسب مع منهجه العام فى الوجود الواجب والذى يقول منه بالأحادية لله والواحدية للموجودات وهى النتيجة التى يقول فيها أن الماهيات لها وجود زائد فقط عندما تتعلق بالممكنات، فإذا تعلق الأمر بالوجود الواجب فالوجود عين الماهية لا انفصال ، وبصفة عامة تبقى الماهيات فى هذه النظرية أموراً وجودية وليست مما يمثل وجوداً بأى شكل من الأشكال.

ثامن عشر: وفي العلاقة بين الواحد والكثرة يتحدث "الطوسي" عن الوجود العام الذي يفيض الوجود على أعيان الممكنات، وهذا الفيض عنده هو التجلي الساري في حقائق الممكنات، والوجود العام في هذه النظرية يحل محل العقل الأول عند الفلسفة ويستمد الفيض من "الوجود الواجب" لامن ذاته - وأما العالم المفاض فهو "الطور" أو الكتاب المسطور والرق المنشور كما ورد في الذكر الحكيم والقرآن الكريم.

تاسع عشر: إن الوجود الذي ينسب الى "الأعيان" في هذه النظرية هو عبارة عن تلبس شئونه بوجوده، ثم أن تعددها وإختلافها عبارة عن تجليات خصوصياته المستجدة في غيب هويته، لا يظهر تعددها إلا بتنوعات ظهوراته في كل منها.

عشرون: والوجود العام الذي يمتح الموجودات الوجود من فيضه المفاض عليه لا يتحول الى وجودات متنوعة ومتكثرة لمجرد ظهوره في الصور والتنوعات الكونية فهذا الظهور تابع لتنوع النسب التي تربط بين الواحد والكثرة، فتشهد تنوعات الواحد لإعتبارها وجودات متكثرة بل بإعتبارها نسب أو شئون وتجليات.

واحد وعشرون: يرفض "نصير الدين الطوسي" نظريات الفلاسفة القائلين بنفى تأثير الحق في الموجودات ونفى تعلقه بالجزئيات، ويقرر أن علم الله بالكليات والجزئيات قائم بلا تفرقة. فهو جل شأنه يعلم الكلّيات والجزئيات وتصدر عنه صدوراً لازمانياً ولا مكانياً بإعتبار أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنه اليه نسبة واحدة.

إثنين وعشرون: يتحدث الطوسي عن الكثرة الوجودية الصادرة عن الواحد بإعتبارها مدرجة لأهل الذوق والكشف دون تناقض، وبإعتبار الكثرة إنعكاسات لصور الأسماء الإلهية على المرايا الأزلية التي يرى فيها الحق نفسه بنفسه، وعندما يكشف نوره مكونات علمه، ويفصح العما عما فيه من غيب.

ثلاثة وعشرون: الكثرة في هذه النظرية إذن هي نسبة الاسم الباطن الجامع الواحد الى الاسم الظاهر. فالبطون أحدية والظهور كثرة والبطون غيب والظهور شهادة، والبطون وجوب وعلم غيب، والظهور إمكان وأعيان والبطون ثبوت علمي أو شئئية الثبوت، والظهور تجلي على أعيان الممكنات وشئئية وجود. وكلا الجانبين تعبير عن الأحدية التي هي لله جل شأنه والواحدية التي هي للكثرة المشاهدة في الكون.

وهكذا يستخدم الطوسي كل مصطلحات التصوف الفلسفي ونظريات "وحدة الوجود" التي تتحول عنده الى وحدة الشئون والنسب الإلهية وأحدية الذات الصرفة - ويبقى الطوسي بهذه النتيجة بعيداً كل البعد عما شاع عنه لدى الفقهاء الذين نعتوه بالكفر ففى أقواله الكثير مما يؤكد إعتقاده بتوحيد الألوهية.

تم بحمد الله



## مصادر البحث والمفهرس

## المراجع

### أولا المراجع العربية :

- ١- إبراهيم " بن إسحاق التبريزي" أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٧٨٥ تصوف .
- ٢- إبراهيم ياسين "الدكتور" ، ميتافيزيقا الوجود عند صدر الدين القونوي ، دار عامر بالمنصورة ١٩٨٩م.
- ٣- إبراهيم ياسين "الدكتور" ، النصوص في تحقيق الطور المخصوص ، دراسة وتحقيق ، مركز المخطوطات بكلية تربية جامعة المنصورة . دمياط . ١٩٨٩م.
- ٤- إبراهيم ياسين "الدكتور" صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية ، رساله دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة ١٩٨٥م.
- ٥- أحمد بن تيميه "الفقيه المسلم" ، مجموعه فتاوى شيخ الإسلام أحمد بين تيميه ، نشره عبد الرحمن بن محمد قاسم النجدى ، المملكة السعودية ١٣٩٨هـ.
- ٦- أحمد بن تيميه "الفقيه المسلم" ، رسالة الإحتجاج بالقدر ، القاهرة ١٣٧٤م.
- ٧- أحمد بن تيميه "الفقيه المسلم" ، مجموعه المسائل والرسائل ، نشر لجنة التراث ، القاهرة .
- ٨- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق محيى الدين محمد عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٤٩م.
- ٩- ابن كثير ، البدايه والنهايه ، تحقيق د. أحمد أبو ملحم ، دار الكتب العلميه ، الطبعة الثالثه بيروت ١٩٨٧م.

- ١- ابن المطهر الحلي ، كشف المراد في تجريد الاعتقاد ، طبعه الهند ، ١٣١١هـ ، إسماعيل باشا البغدادي ، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، مكتبة المثنى ، بيروت ، طبعه إسطنبول ١٩٥٥م .
- ٢- التفطازاني "الدكتور أبو الوفا" ، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار صادر بيروت ١٩٧٣م .
- ٣- التفطازاني "الدكتور أبو الوفا" ، المدخل الى التصوف الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧٣م .
- ٤- جعفر آل ياسين "الدكتور" ، الأصول الطبيعية للفكر السني ، بحث بعنوان الأصول الطبيعية للفكر السني ، مجله كليه الآداب ، جامعة بغداد ، المجلد ١٤ .
- ٥- جعفر آل ياسين "الدكتور" ، الفيلسوف الشيرازي ، طبعه دار عوידات ، بيروت ١٩٧٨م .
- ٦- خير الدين الزكلي ، قاموس الأعلام ، طبعه بيروت ١٩٨٠م .
- ٧- النوانساري ، روضات الجنات ، طهران ١٣٠٧هـ .
- ٨- صدر الدين الشيرازي ، الأسفار الأربعة في الحكمه المتعاليه ، نسخه خطيه بدار الكتب المصريه ، برقم ٨٣١ فلسفه .
- ٩- عبد الحى بن عماد الحنبلى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١هـ .
- ١٠- عبد الرحمن بدوى "الدكتور" ، شخصيات قلقة فى الإسلام ، القاهرة ١٩٦٤م .
- ١١- عبد الرحمن بدوى "الدكتور" ، موسوعة الحضاره العربيه والإسلاميه ، المؤسسة العربيه للنشر ، ١٩٨٧م .
- ١٢- عبد المنعم حفى "الدكتور" ، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلاميه ، القاهرة ١٩٩٣م .

- ٢٢- عبد المنعم حنفى "الدكتور" ، الموسوعة الصوفية ، طبع دار  
الرشاد ، القاهرة ١٩٩٢م.
- ٢٣- كامل مصطفى الشيبى "الدكتور" ، الصلة بين التصوف والتشيع  
، دار المعارف مصر ١٩٦٩م.
- ٢٤- كامل مصطفى الشيبى "الدكتور" ، الفكر الشيعى والنزعات  
الصوفية ، بغداد ، ١٩٦٦م.
- ٢٥- محمد مصطفى حلمى "الدكتور" ، ابن الفارض والحب الإلهى ،  
دار المعارف القاهرة ١٩٧١م.
- ٢٦- محمد بن محمد قطب الدين الغوبى ، زبدة التحقيق ونزهة التوفيق  
تحقيق شرح "النصوص فى تحقيق الطور المخصوص" الذى قدمه عبد  
الرحمن الجامى ، نسخه خطيه رقم ١٤٧ تصوف طلعت بدار الكتب  
المصريه .
- ٢٧- معصوم على طرائق الحقائق ، طبعه طهران ١٣٠٧ هـ.
- ٢٨- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، رسالة الموافقات فى  
الرد على نصير الدين الطوسى ، مجموعه خطية رقم ٢٦٧ علم الكلام  
، مكتبه طلعت بدار الكتب المصريه .
- ٢٩- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، رساله الأسئلة مجموعه  
خطيه رقم ٢٦٧ علم الكلام ، مكتبه طلعت بدار الكتب المصريه .
- ٣٠- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، النصوص فى تحقيق  
الطور المخصوص ، بتحقيق الدكتور إبراهيم ياسين ياسين ، طبعه  
مركز المخطوطات بجامعة المنصورة ، ١٩٨٩م .
- ٣١- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، الفكوك ، نسخه خطيه  
بدار الكتب المصريه ، رقم ٣٢٣ تصوف .



- ٣٢- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن ، طبعه حيدر آباد ١٣١٠هـ .
- ٣٣- مؤلف مجهول ، شرح مفتاح الغيب ، نسخه رقم ٥٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصريه .
- ٣٤- مؤلف مجهول ، رساله المجالة فى التعليق على الفكوك ، مجموعة خطيه رقم ٣٤٣ تصوف دار الكتب .
- ٣٥- "نصير الدين الطوسى" ، رساله الأجوبه فى الرد على صدر الدين القونوى ، نسخه خطيه رقم ٢٦٧ . علم الكلام ، بدار الكتب المصريه .
- ٣٦- "نصير الدين الطوسى" ، تجريد العقائد بتحقيق الدكتور عباس سليمان فى كتابه تطور علم الكلام إلى الفلسفه ومناهجها ، دار المعرفه الجامعيه بالأسكندريه ١٩٩٣م .
- ٣٧- "نصير الدين الطوسى" ، التذكره فى علم الهيئه ، تحقيق الدكتور عباس سليمان ، دار سعاد الصباح ١٩٩٣م .
- ٣٨- يوسف بن تفرى بردى ، المنهل الصافى ، نسخه خطيه رقم ١٣٤٧٥ تاريخ ، بدار الكتب المصريه - نسخه مصوره .

**ثانياً : المراجع الأجنبية :**

- 39- A. ,Affi, The Mystical Philosophy of Muhyi al Din Ibnul Arabi, Combridge; 1939.**
- 40- A Ates; Art Ibn Arabi; Encyclopedlo of Islam.**
- 41- A.J. Arberry, Avicena on Theology, Londo 1951.**
- 42- Brockelmann; Geschitchte Der Arabischen Litteratur,Berlin 1898 ;& Supplementband, Leiden 1939.**
- 43- Christmas Humpherys; Xeploring Buddhism, London 1974.**
- 44- H.M. AL-Alous;The Problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad.**
- 45- Helmut Ritter, Autographs in Turkish Libraries, Oriens Jurnal of International Society of Oriental Research, E.J.Brill, 1953.**
- 46- Max Horten; Die Spekulative and Positive Theolgie de Islam, Leipzi9, 1912.**
- 47- Massignon; La Passion d Al-Hosyan Ibn Mansour Al-Hallaj, Paris, 1929.**
- 48- R.A. Nicholson, the Mystics of Islam; London, 1963.**

**الطهرى**

رقم	الموضوع	الصفحة
١-	مقدمة	
	المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى	٣
٢-	الفصل الأول	
	(١) نصير الدين الطوسى (حياته وأسرته)	١٣
	(٢) مؤلفات نصير الدين الطوسى فى	
	مجال الفكر الصوفى المتفلسف	١٥
	(٣) نصير الدين الطوسى فى نظر خصومه من الفقهاء	١٨
	(٤) المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين	٢٣
٣-	الفصل الثانى	
	أسلوب نصير الدين الطوسى فى المراسلات	٣١
٤-	الفصل الثالث	
	(١) المسأله الأولى (واجب الوجود)	٤٢
	الجانب الصوفى فى معرفة الحق	٤٤
	(٢) المسأله الثانية (فى الماهية والوجود)	٤٨
	(٣) المسأله الثالثة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد	٥٨
٥-	رساله الأجوبة على صدر الدين للمولى	
	خواجه نصير الدين الطوسى	٦٥

٦٧	٦- منهج التحقيق والدراسة لرسالة نصير الدين إلى صدر الدين
٦٩	٧- مقدمة الرسالة
٧٠	٨- المسألة الأولى
٧٩	٩- المسألة الثانية
٨٣	١٠- المسألة الثالثة
٨٥	١١- المسألة الرابعة
٨٨	١٢- حقيقة النفس الإنسانية
٩٢	١٣- جواب هل يتأتى للنفس الإنسلاخ
٩٣	١٤- مسألة تحتوى على مسائل أخرى
٩٤	١٥- مسألة الإنسان
٩٥	١٦- مسألة ما حقيقة الفيض الصادر
٩٦	١٧- مسألة النسب التى هى الموجودات
٩٧	مسألة الهيولى المجردة
٩٨	١٨- خاتمة البحث
٩٩	أهم النتائج
١٠٥	١٩- مصادر البحث
١٠٧	أولا المراجع العربية
١١٢	٢٠- الفهرس



# منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

رقم الإيداع

١٠٣٤٦ لسنة ١٩٩٣

دار الكتب المصرية

الترقيم الدولي

977-5786-18-8

توزيع ونشر دار الوفاء بالانصورية

المنصورة ١٩٩٣م.

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف